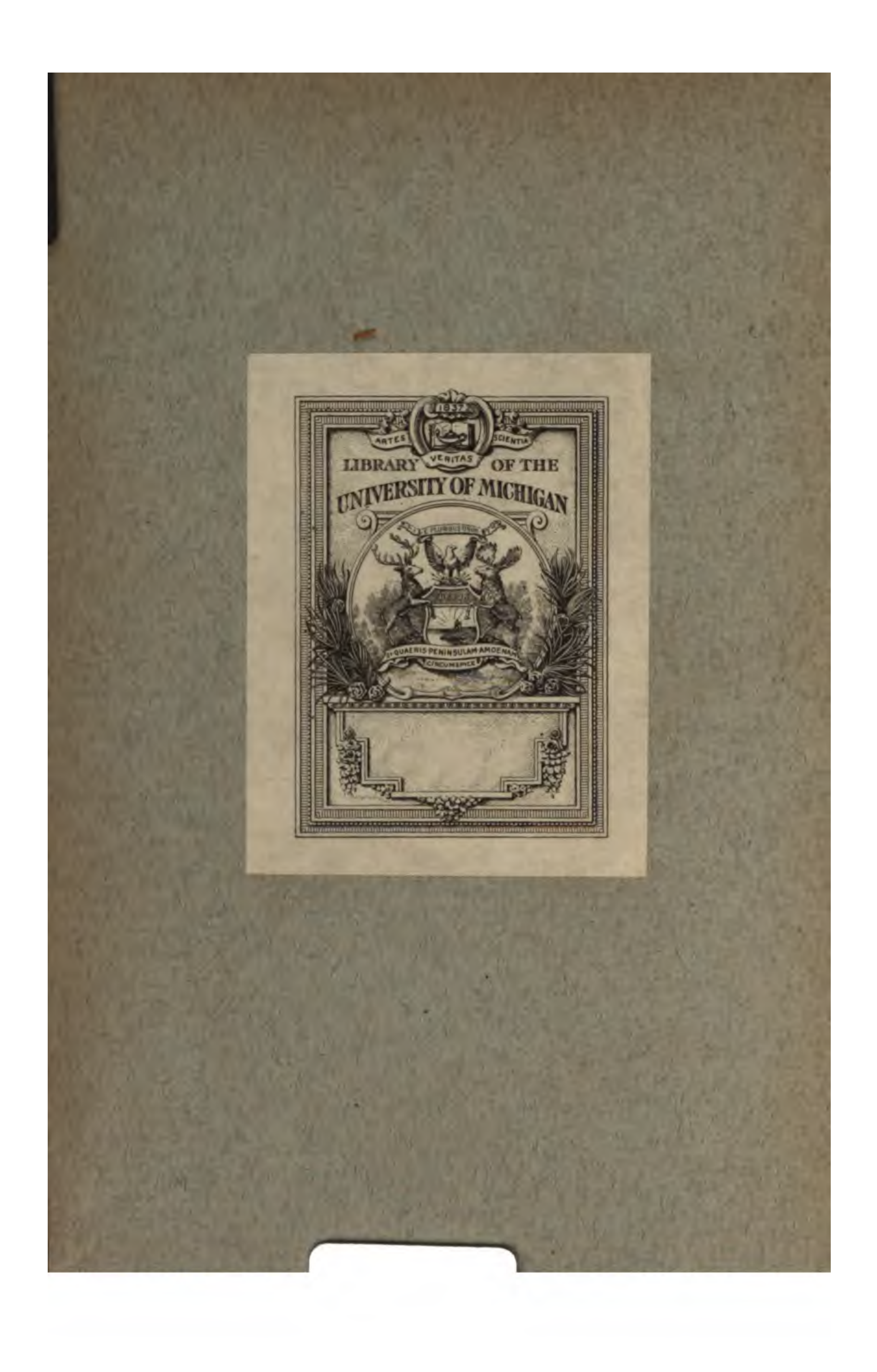
B 1,082,899


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

R47

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Paris — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

7e ANNÉE. — 1899.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.
28, RUE BONAPARTE, 28
—
1899

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

(*Suite.*)

LES GRANDS PROPHÈTES

Isaïe Ier.

Isaïe Ier habitait Jérusalem. Sa vocation prophétique date de l'année de la mort du roi Ozias, vers 740 avant J.-C. Il était marié et père de plusieurs enfants auxquels il a donné des noms significatifs. Il a successivement assisté à de graves événements politiques : l'irruption des Éphraïmites et des Damascéniens en Judée (vers 735), la soumission d'Achaz à l'Assyrie, la destruction du royaume d'Israël et l'invasion de Sennachérib (701). On n'a presque pas de données sur sa biographie.

Ses prophéties, qui sont représentées par la plus grande partie des trente-six premiers chapitres du livre d'Isaïe, ont un but politico-religieux et s'occupent très rarement de l'histoire ancienne d'Israël ou de l'organisation cultuelle du temple. Malgré ce caractère peu sacerdotal, nous croyons devoir appeler l'attention sur quelques points qui intéressent l'étude littéraire comparée. Notre méthode reste toujours la même : d'abord la discussion relative à l'authenticité et la date du

texte, ensuite l'exposé des conséquences qu'il est permis d'en tirer. Pour les prophéties isaïques, la question de l'unité sera souvent très ardue, la théorie émiettante de la critique moderne y ayant sévi avec encore plus d'audace que d'ordinaire. La discussion à laquelle je passe sans autre préambule donnera une idée exacte de ces sortes de problèmes.

Le 1er chapitre forme dans le texte reçu une pièce entière et séparée du chapitre suivant qui porte un titre particulier (II, 1). Comme la suscription I, 1, où il est question du rôle prophétique d'Isaïe durant les règnes consécutifs des quatre rois : Ozias, Jotham, Ahaz et Ézéchias, constitue visiblement le titre général du recueil, il résulte, soit que ce chapitre manquait primitivement de titre, soit que le titre primitif a été supprimé par le compilateur et remplacé par le titre d'ensemble. En ce qui concerne le discours même, nous avons à en établir l'unité et la date et dans ce but nous aurons surtout en vue le commentaire du Dr B. Duhm qui représente les opinions les plus avancées de l'école critique récente. Je ferai abstraction de menus points exégétiques sur lesquels je suis d'un avis différent et je me bornerai à ceux qui sont d'une portée plus considérable. Ce savant regarde le passage 2-17, sinon comme un discours suivi, du moins comme un résumé de plusieurs discours d'Isaïe, affirmation gratuite dont la force réside dans l'impossibilité de prouver le contraire. Le reste renfermerait trois fragments isaïques : 18-20, 21-26, 29-31 et un passage interpolé après le retour de la captivité de Babylone, 27-28. Malgré notre meilleure volonté, les explications fournies dans le commentaire ne nous ont guère convaincu. Au verset 27 l'idée dominante n'est pas comme le dit M. Duhm : « Sion sera rachetée par la justice et non par l'argent (Isaïe II, LII, 3) », ce qui devait être exprimé par חנם et לֹא בכסף (Isaïe, LII, 3); il ne s'agit pas non plus de la justice de Dieu comme dans Isaïe, LIX, 17; LXI, 8, où renvoie cet auteur, car dans ce cas il faudrait צדקתי, במשפטי. Le sens en est celui que tout le monde y a trouvé, savoir : « Sion sera délivrée (de ses ennemis, 7, 20) par le mérite de la justice qu'elle exercera », idée qui rattache indissolublement

ce verset au verset précédent qui parle précisément de la restauration de la vraie justice. Le verset 28 se relie aux versets 2 et 4 par la prédiction de la destruction des criminels, פשעים et חטאים, qui sont le צרים et les אויבים de Yahwé (24), tandis que le qualificatif עזבי יהוה du second hémistiche rappelle la proposition עזבו את יהוה du verset 4. L'identification de ces « ennemis ou apostats de Yahwé » avec les Samaritains et les hellénistes de l'époque macchabéenne (Duhm) est le résultat de cet état pathologique qui fait qu'on ne peut lire quelques versets de l'Ancien Testament sans y flairer la présence de fraudes grossières et inutiles. D'autre part, le passage 29-31 s'y rattache étroitement non seulement par la particule initiale כי, mais surtout par la description des rites idolâtriques qui justifient l'accusation portée contre le peuple tout entier d'avoir abandonné Yahwé. L'unité du chapitre est complète. Je ne m'explique pas comment M. Cornill peut trouver une contradiction flagrante et indéniable entre 5-9 et 18-20[1]; le mal est déjà bien léger aux yeux de M. Duhm puisque, à défaut d'une preuve contraire, il admet l'origine isaïque du dernier groupe. La contradiction n'existe pas; les versets 5-9 tracent l'image de l'état actuel, lequel présente la désolation du pays autour de Jérusalem qui contient un petit reste encore intact; dans 18-20, il prédit aux Hiérosolymitains un retour de la fortune s'ils consentent à s'amender et la ruine complète s'ils persistent dans leurs errements. C'est le sens vigoureux de חרב תְּאֻכְּלוּ « vous serez consumés (= exterminés) par l'épée ». L'observation de M. Cornill n'est justifiée que lorsqu'on lit et traduit avec M. Duhm חרב תֹּאכְלוּ, « vous mangerez (= goûterez) l'épée (sollt ihr das Schwert kosten) ». Du reste, l'embarras de ces savants critiques vient principalement de ce qu'ils ont suivi sans l'examiner de nouveau la traduction ordinaire du niphal נוכחה par « discutons » (lasst uns rechten), comme s'il y avait נתוכחה (cf. Michée, VI, 2); après les désolations mentionnées dans 5-9; la discussion entre Yahwé et son peuple serait en effet trop tardive. Mais le verbe נוכח signifie uniquement « se réconcilier, faire

1. Cornill, *Einleitung*, etc., p. 145.

la paix l'un avec l'autre » (Genèse, XX, 16; Job, XXIII, 7). Yahwé, après avoir été sévère dans la répression, cherche à se réconcilier avec son peuple tant qu'il en reste encore un dernier noyau; la seule condition est le retour sincère à sa doctrine, autrement, le châtiment sera consommé sans retour.

Nous avons maintenant une base sûre pour déterminer la date de toute la péricope. L'accusation si grave d'avoir abandonné Yahwé (4) et de trouver un plaisir dans l'adoration des chênes, c'est-à-dire des idoles faites de bois (29), ce qui implique d'autres idoles faites de métaux précieux (II, 20), une pareille accusation ne convient nullement au moment où Jérusalem était entourée par l'armée assyrienne. Le culte exclusif de Yahwé a été restauré par Ézéchias avant cet événement et Sennachérib y a même fait allusion en accusant le roi juif d'avoir démoli les anciens autels à l'exception d'un seul (celui de Yahwé), sur lequel tout le culte sacrificiaire avait été concentré par son ordre (XXXVI, 7); en bon politicien, le grand roi assyrien cherche même à gagner à sa cause les prêtres et le peuple de Jérusalem en se donnant comme chargé par Yahwé de détruire la ville pour punir l'impiété d'Ézéchias (*ibidem*, 10). La comparaison de Jérusalem avec une ville assiégée (8) prouve de plus qu'elle ne l'était pas au moment où le discours fut prononcé. Enfin, l'expression « votre sol (= le fruit de votre sol), des étrangers le consomment en face de vous » (7) ne convient point aux ravages commis par une armée envahissante. Ces raisons suffisent à placer la date de notre chapitre au début du règne d'Achaz (737-721). Le nouveau roi, à l'exemple des rois d'Israël, favorisa le culte des hauts-lieux (במות) et introduisit les sacrifices d'enfants (II Rois, XVI, 3-4). Battu dans plusieurs batailles par le roi de Damas et le roi d'Israël, il vit la Judée envahie par les armées de ces deux alliés, qui voulurent mettre sur le trône un non-davidide du nom de Tobêl et, bien qu'ils aient été obligés de s'en retourner sans avoir pu organiser le siège de Jérusalem (*ibidem*, 5; Isaie, VII, 1), il est certain que la Judée a été terriblement dévastée par suite de cette invasion. D'autre part, les Iduméens et les Philistins profi-

tèrent de l'occasion pour arracher à la Judée les uns le port d'Aïlat sur la mer Rouge, les autres plusieurs villes de la Šephela et du Negeb (II Chroniques, XXVIII, 17-18). Ces derniers événements sont relatés par le chroniqueur seul, ils n'en sont pas moins historiques, car cet auteur n'a pas pu les inventer pour l'unique plaisir de chicaner Achaz. M. Duhm n'ajoute, il est vrai, aucune confiance à la manière dont le chroniqueur écrit l'histoire (die Geschichtschreibung des Chronisten), par la raison que cet historien fait tuer cent vingt mille Judéens dans un seul jour (*ibidem*, 6), mais à ce compte, Hérodote qui fait battre deux millions et demi de Perses par quelques milliers de Grecs, aurait simplement inventé l'expédition de Xerxès en Grèce. L'exagération de quelques détails laisse l'histoire intacte. L'état de la Judée au temps d'Achaz rend donc parfaitement compte de la description d'Isaïe aux versets 7-9 : « La terre est désolée (lire שְׁמֵמָה au lieu שְׁמָמָה), les villes sont brûlées, les fruits du sol nourrissent les étrangers (Iduméens et Philistins), la désolation du reste est aussi complète que la destruction des villes (lire עָרִים pour זָרִים) infâmes (Sodome et Gomorrhe); Sion ressemble à une hutte de garde champêtre, à une ville assiégée où tous les maux s'accumulent, et encore cette conservation n'est-elle due qu'à la bonté de Yahwé ! » Impossible d'imaginer un meilleur accord.

Les questions préliminaires tranchées, nous passons à notre étude comparée.

A. — I, 2-4.

Le groupe 2-4 est ainsi conçu :

Écoutez, ô cieux, prête l'oreille, ô terre,
Car Yahwé parle.
J'ai élevé, fait grandir des enfants
Qui se sont révoltés contre moi !
Le bœuf connait son propriétaire,
L'âne au râtelier[1] (connait) son maître;
Israël ne connait pas,
Mon peuple ne réfléchit point.

1. אֵבוּס doit être relié à וַחֲמוֹר ; cf. בָּקָר רְעִי (I Rois, V, 3).

O peuple pécheur, nation chargée de crimes,
Race de malfaiteurs, enfants vicieux;
Ils ont abandonné Yahwé, rejeté le saint d'Israël;
Ils sont retournés en arrière[1]!

Peu de remarques sont nécessaires. Yahwé s'indigne de voir les enfants qu'il a élevés et soignés pousser leur ingratitude au point de se révolter contre lui. La comparaison avec les animaux domestiques rend cette idée encore plus saisissante : il ne s'agit pas de la conception insignifiante et plate que les animaux connaissent leur maître, tandis qu'Israël ne sait pas à qui il appartient (Yahves Volk benimmt sich als wüste es nicht wem es gehört, Duhm), il s'agit du sentiment de la reconnaissance qui anime les bestiaux envers leur maître de sorte qu'ils se tiennent prêts à exécuter sa volonté; Israël est ingrat et ne réfléchit pas à son devoir envers Yahwé. Les exclamations qui suivent ont leur point de gravité dans la dernière phrase, qui offre le commentaire analytique de l'expression introductive : « ils se sont révoltés contre moi ». Notre passage traite au fond le même sujet qu'Osée, XI, 1-4; nous y trouvons la notion commune que Yahwé a élevé Israël comme des enfants, notion qui a sa source dans l'Exode, IV, 22-23, déjà exploitée par le Deutéronome, XIV, 1. La révolte ou « l'abandon » qui constitue un « retour en arrière » est également expliqué d'avance par Osée, XI, 2. « Plus je les ai appelés (כקראי pour קראו), plus ils s'en sont allés loin de moi (מפני pour מפניהם); ils (הם pour ־הם) sacrifient aux Baals et brûlent la graisse en l'honneur des images sculptées. » הלכו מפני équivaut à נזרו אחור et celui-ci à נזרו מעלי ou ינזר מאחרי (Ézéchiel, XIV, 4, 6), où il est question de l'adoration des גלולים (abominations) ou des divinités populaires, les *baals* d'Osée, ainsi qu'il résulte de l'ellipse וינזרו לבשת (Osée, IX, 10) en parlant du Baᶜal Peᶜor (Phegor), dieu moabite adoré par Israël après la sortie d'Égypte. L'expression נאצו את קדש ישראל comporte l'idée de l'idolâtrie dans le passage ונאצוני והפר

1. Je fais remarquer ici une fois pour toutes que je ne trouve pas dans Isaïe la versification rigoureuse qui sert de prétexte à M. Duhm pour supprimer les mots ou les phrases qui gênent son système.

את בריתי (Deutéronome, XXXI, 20), qui forme la suite de ופנה אל אלהים אחרים ועבדום. Par l'épithète « le saint d'Israël » Isaïe forme tacitement une antithèse avec l'attribut תועבות, « abominations », appliqué aux faux dieux dans le Deutéronome, XXXII, 16, et qui ne se trouve nulle part ailleurs. C'est dire que les chapitres XXXI et XXXII du Deutéronome existaient déjà au temps d'Isaïe. Rien n'est plus caractéristique que les efforts de M. Duhm pour échapper à cette conséquence qui s'impose si impérieusement à tous ceux qui lisent le verset 4 sans parti pris. Après avoir suspecté la phrase נזרו אחור par la seule raison qu'elle manque dans un codex des Septante, il y voit une variante de תוסיפו סרה du distique suivant, tout en déclarant qu'il n'en comprend pas le sens (Was נזרו אחור das vermuthlich eine Variante zu dem תוסיפו סרה des folgenden Distichons ist, eigentlich bedeutet, ist schwer zu sagen)! M. D. s'est en outre condamné à ne plus avoir aucun éclaircissement sur ce qu'Isaïe a voulu réellement dire dans les quatre distiques précédents. L'hypothèse qu'il présente pour expliquer ces énigmes, savoir : « ils ont méprisé le Saint d'Israël au lieu de le consulter et de lui obéir et d'attendre avec modération et confiance l'exécution de son plan universel » (Sie haben verachtet den Heiligen Israels statt seinen Mund zu befragen (c. 30, 1 f.) und ihm zu gehorchen, die Ausführung seines Weltplans in Selbstbescheidung und Vertrauen zu erwarten) introduit un sujet absolument étranger à notre chapitre, où il n'y a pas un mot qui indique la recherche d'une puissance païenne comme au ch. XXX. Il n'y est question que de la désolation du pays et des vraies mesures à prendre pour sauver le petit reste du peuple afin de recommencer une vie nationale plus glorieuse.

B. — 4 *d*.

Au sujet de l'expression isaïque קדש ישראל, « le saint d'Israël », M. Duhm est d'avis qu'elle signifie « la divinité cultuellement adorée par Israël »; « sacrés sont les objets qui servent au culte : effets, actes, personnes. Autels, habits de

service, onguents ne comportent pas les attributs : justes, fidèles ou miséricordieux, parce que des qualités personnelles ne peuvent pas être reportées à des choses, mais il y a (en parole) des dieux nouveaux, sacrés, faits de bois, etc. Le médium de ce report est l'objet du culte, la forme de l'apparition plus ou moins sensuelle de la divinité : l'image, le symbole, le bétyle, etc. Naturellement Isaïe ne pense plus à pareilles choses; il y met son profond respect, la terreur religieuse qui le remplit dans la proximité de Dieu ». Je pense aussi que les notions de sainteté que l'homme a pu avoir a l'époque de la pierre polie s'étaient bien raffinées à l'époque historique longtemps avant Isaïe. En assyrien *qadishtu* semble signifier « jeune épouse », puis « hiérodule » (קדשה); comparez l'expression populaire « épouse de Dieu » pour « sœur, nonne ». Le sens historique de קדוש est donc chez les Sémites primitivement un synonyme de בעל dans sa signification fondamentale d' « époux », mais avec la nuance du consentement mutuel des parties. De là les verbes קדש, נקדש, התקדש, qui expriment l'idée de « vouer, consacrer, sanctifier », ainsi que les substantifs קֹדֶשׁ, « sainteté », et מקדש, « sanctuaire ». Osée (II, 18-19) ne veut pas qu'Israël invoque Yahwé sous le titre de בעלי, qui rappelle le dieu phénicien בעל (cf. Βαλήν dans les *Phéniciennes* d'Euripide), et il propose le synonyme אישי; Isaïe fait mieux, il substitue délibérement à la locution populaire mais ambiguë בעל ישראל celle de קדש ישראל qui désigne l'union consciente et solennelle des contractants. Déjà chez les Phéniciens les « dieux saints » (האלנם הקדשם, inscription d'Esmunazar) sont invoqués contre ceux qui enfreignent les serments prêtés ou les adjurations reçues; chez les prophètes qui font du monothéisme la base de la religion et de la monogamie la loi de la famille, toute infraction commise par Israël dans l'adoration unique de son dieu est assimilée à un acte d'adultère, et le peuple est traité de זונה, « prostituée » (Osée, I, 3; II, 4, *passim*). Sur ce point, Isaïe marche également sur les traces d'Osée, et en comparant l'état religieux de Jérusalem dans le passé et dans le présent, il s'écrie douloureusement : « Com-

ment la cité fidèle est-elle devenue une prostituée! » (איכה היתה לזונה קריה נאמנה, v. 21). Je ne me charge pas d'expliquer comment M. Duhm, tout en reconnaissant que l'image est empruntée à Osée, peut affirmer en même temps qu'elle a ici une tournure différente en s'appliquant à la vénalité des juges; il perd de vue l'épithète קריה נאמנה qui ne comporte aucune connexion avec la magistrature. Plus de quatre-vingts ans avant Osée la métaphore « prostitution » pour « idolâtrie » était d'un usage courant (II Rois, IX, 22), et cet usage doit avoir son origine dans la littérature religieuse antérieure (Exode, XXXIV, 15-16; Lévitique, XX, 5; Deutéronome, XXXI, 16).

C. — 4 *e*.

La dernière phrase du verset 9 offre, après une correction inévitable, soit מהפכת סדם d'après Duhm et d'autres, soit d'après moi כמהפכת ערים, « comme la destruction des villes », connues pour avoir été détruites dans l'antiquité (cf. Jérémie, XX, 16; Ézéchiel, XXVI, 19), qui sont Sodome et Gomorrhe, sans compter les deux autres, Adma et Seboïm, qui sont déjà nommées par Osée (XI, 8). Les critiques modernes ne nient pas que la source de cette tradition soit le récit de la Genèse, XIX, 1-29, mais ils se consolent avec l'idée que cette péricope appartient au document yahwéiste, qui est d'après eux de quelques années plus ancien qu'Isaïe. Ils ont seulement la malchance d'oublier que le terme מהפכה, qui désigne uniquement cette destruction, figure dans Amos, IV, 11, associé à אלהים, mais comme dans notre passage il y a כמהפכת סדם (ou ערים) sans intervention de אלהים, il est vraisemblable qu'Isaïe a été influencé surtout par le Deutéronome, XXIX, 22, où se trouve la même construction. De deux choses l'une, ou l'emploi des noms divins est aléatoire, ou le chapitre XXIX du Deutéronome était déjà répandu à l'époque d'Isaïe, les critiques feront leur choix comme ils voudront; quant à nous, nous admettrons les deux faits jusqu'à preuve du contraire.

D. — II, 6-22.

Yahwé a abandonné son peuple parce qu'il est rempli de magiciens (קסמם pour מקדם) et d'augures comme les Philistins, et qu'il se plaît à porter les vêtements (בבגדי pour בילדי) des étrangers[1]. A mesure que le pays s'enrichit en or, en argent et en chevaux, l'idolâtrie augmente et les habitants adorent les faux dieux qu'ils ont eux-mêmes fabriqués; mais les hommes seront abaissés et Dieu ne leur pardonnera pas (ישא pour תשא). Le prophète invite ensuite les hommes à aller se cacher dans les cavernes et les creux des rochers devant la grandiose apparition de Yahwé, qui viendra abattre tout ce qui paraît grand dans ce monde et surtout les œuvres orgueilleuses de l'industrie humaine qui est la cause de leur dépravation. Les faux dieux disparaîtront (יחלפו pour יחלף) tout à fait; dans leur hâte de se cacher, les hommes jetteront leurs idoles d'or et d'argent dans les trous des taupes et des chats-huants. Alors on pourra dire : « Laissez de côté l'homme; il vaut si peu! » Telle est l'essence du discours qui, malgré l'assertion contraire de M. Duhm, n'est pas écrit en vers (cf. la conjonction initiale huit fois répétée aux versets 13-16), mais prose poétique. Il n'y a pas la moindre raison d'éliminer comme interpolations les versets 20 et 22, ainsi que de supposer une lacune dans et après le verset 18. Pour les corrections, le lecteur choisira entre les miennes et celles que propose cet auteur. L'important pour notre étude est qu'Isaïe considère l'art occulte des קסמים et des (מ)עוננים comme un produit chananéen-philistin, en conformité avec le Deutéronome, XVIII, 9-14, qui doit en être la source, puisque l'exploitation de la comparaison si courte et secondaire de l'expression isaïque כפלשתים pour en faire un motif de législation n'est pas imaginable. Le changement de l'indication générale du Deutéronome הגוים ההם (ou האלה)=כנען, גוים en פלשתים s'explique naturellement par la disparition des Chananéens au temps d'Isaïe.

1. Cf. הלבשים מלבוש נכרי. Sophonias, I, 8.

Le mépris avec lequel Isaïe traite les symboles du culte populaire qu'il résume sous l'image significative de אלילים, « riens » contient un important renseignement historique. Il montre que ces objets étaient des emblèmes de faux dieux et non pas ceux de Yahwé, comme l'affirme l'école critique moderne. L'expression ישתחוה (pour ישתחוו) למעשה ידיו (8) = אשר עשו לו להשתחות (20, cf. Osée, XIV, 4) remonte directement aux défenses לא תעשה et לא תשתחוה du Décalogue (Exode, XX, 4-5; Deutéronome, V, 8-9). Isaïe, comme les autres prophètes, combat l'exagération du culte sacrificiaire, למה לי רב זבחיכם (I, 11), les démonstrations de la piété extérieure (12-15), et préfère la vertu active (16-17), mais il est absurde de lui attribuer d'emblée la haine du culte et de toute manifestation joyeuse dans les fêtes nationales. Une tâche pareille n'a même pas réussi au christianisme, où l'holocauste expiatoire, quoique sous une forme différente, est la base du salut, et où les jeûnes commémoratifs de la mort du « fiancé » se sont singulièrement adoucis devant les hosanna de la nativité et de la résurrection.

E. — IV, 2-6.

L'intelligence exacte de ce groupe a été obscurcie par le déplacement du verset 4 qui se trouvait primitivement en tête. Lorsque la misère et la famine auront accompli leur œuvre, le Seigneur lavera (אז ירחץ pour אם רחץ) les immondices des filles de Sion et nettoiera le sang versé dans Jérusalem par une pluie torrentielle (בגשם שטף pour ברוח משפט) et par un vent ravageant afin qu'il n'en reste plus de trace. Puis, tout sera changé. Au lieu de la désolation actuelle, Yahwé fera croître des plantes magnifiques produisant des fruits excellents qui feront la gloire du reste de son peuple. Ce reste, limité à ce moment à Jérusalem seule, sera appelé « saint »; à Jérusalem, tout sera inscrit (כלה כתוב pour כל הכתוב) sur le registre divin pour la vie, c'est-à-dire pour vivre longtemps. Yahwé mettra même ses élus à l'abri des phénomènes atmosphériques nuisibles comme la trop grande cha-

leur, les ténèbres épaisses, les fortes pluies. Ce tableau, qui est emprunté à une ancienne description eschatologique de la vie des bienheureux auprès des Dieux, forme sous la plume d'Isaïe un groupe de métaphores vidées du sens matériel et n'ayant d'autre but que d'exprimer la sollicitude paternelle de Yahwé pour le reste amendé de son peuple. Isaïe transforme l'eschatologie païenne d'outre-tombe relative au sort du juste divinisé, en un avenir matériel. Les élus auront leur Olympe sur cette terre dans la Jérusalem moralement épurée. Ce ne seront pas des dieux lares, mais des hommes en chair et en os meilleurs que leurs prédécesseurs, en un mot, des saints. L'idée de sainteté, quand il s'agit d'un être créé, ne comporte pas chez les auteurs hébreux celle d'impeccabilité (Psaumes, XVI, 3; CVI, 10; Job, XV, 15). On ne sait vraiment pas comment M. Duhm a pu motiver l'origine non isaïque de cette pièce par la raison qu'un prophète qui compte sur une royauté et sur des agriculteurs diligents (XXXII, 20), ne pouvait tenir pour possible ni pour désirable l'état permanent de sainteté de chaque particulier (Ein Prophet, der auf ein Königthum und fleissige Ackerbauer (XXXII, 21) rechnet, könnte einen permanenten Heiligkeitszustand jedes Einzelnen weder für möglich noch für wünschenswerth halten). Son erreur fondamentale consiste à confondre le saint isaïque avec un homme qui renonce au monde. Les fortes métaphores du Deutéro-Isaïe (LX, 10; LXI, 4-6) n'ont même pas trompé l'auteur du livre d'Hénoch, pour lequel la vie de famille et du laboureur sera continuée par les élus. L'eschatologie n'est redevenue mythologique que dans la théorie de Matthieu, XXII, 30 (cf. I Cor., XV, 35 et suiv.; Apoc., XXI, 17), qui enseigne l'abandon du mariage et la métamorphose des justes en anges célestes au temps de la résurrection. Nous ne sommes pas convaincu davantage de cette autre remarque du même savant qui écrit : « La sainteté générale est un dogme eschatologique qui était à peine possible avant l'époque deutéronomique, et alors même, il n'est représenté que par des écrivains tels que Trito-Isaïe et Deutéro-Zacharie, qui voient dans les Juifs une sorte de caste sacerdotale pour toute l'humanité, et comptent sur la domination future du temple et de son culte sur le monde. » Nous en

retenons le fait implicitement avoué, savoir que la conception de la sainteté générale était possible à l'époque du Deutéronome. Nous rappellerons seulement que, d'après l'école même de M. Duhm, le Deutéronome a été composé pendant le règne de Manassé, par conséquent durant la dernière partie de la vie d'Isaïe. Comme le court intervalle qui sépare cette époque du règne d'Ézéchias n'est signalé par aucun événement formant un point tournant dans l'ordre civil ou religieux de la Judée, il est purement arbitraire de refuser à Isaïe de quelques années plus jeune la notion qui inspirait les auteurs deutéronomiques, lesquels ne devaient déjà pas être alors de la première jeunesse. En réalité, Isaïe développe ici des notions fondamentales du Pentateuque, aussi bien au sujet de la sainteté qu'en ce qui concerne la suprématie religieuse réservée à Israël (Exode, XIX, 6; Lévitique, XIX, 2; Deutéronome, IV, 6-8; XXVI, 19). Par l'expression כתוב לחיים, il montre de plus sa dépendance de l'Exode (XXXII, 32-33), qui admet, sinon l'idée de prédestination, tout au moins l'existence d'une sorte de registre divin où sont inscrits les naissances et les décès. Enfin, dans la description du sort des élus, Isaïe réfléchit le récit relatif à la marche protectrice de Yahwé devant son peuple (Exode, 21-22).

F. — XI.

Isaïe avait prédit à Achaz l'invasion assyrienne (VII, 17) et en même temps l'anéantissement de cette armée près de Jérusalem (X, 6-34); il procède ensuite à faire une description idéale du règne qui suivra cette catastrophe. La racine de Jessé produira un nouveau rameau, c'est-à-dire un nouveau David. Ce roi sera rempli de l'esprit de Yahwé et possédera toutes les bonnes qualités : sagesse, bravoure et piété. Quand il lui faudra sévir (והכיחו pour והריחו), il ne se laissera pas induire en erreur par les apparences; doux envers les pauvres et les humbles, il châtiera sévèrement les superbes (עריץ pour ארץ) et les coupables; la justice et l'équité seront la cause de sa puissance. Les bêtes féroces (= les hommes aux mauvais

instincts) vivront en paix les unes avec les autres et ne feront aucun mal dans l'étendue de Jérusalem, qui renfermera notoirement le noyau du nouvel Israël, car la connaissance de Yahwé (= le sentiment de la vertu) y débordera partout (6-9). La renommée du roi se répandra au loin, les peuples chercheront à le connaître et sa résidence deviendra un objet de gloire (10). Alors Yahwé lèvera (יניף pour יוסיף) pour la deuxième fois sa main pour reprendre possession du reste de son peuple qui vit disséminé aux quatre coins de la terre (10-11). La jalousie des voisins à l'égard d'Éphraïm disparaîtra ; les oppresseurs de Juda seront exterminés ; l'entente sera également rétablie entre les deux moitiés de la nation. Éphraïm et Juda réunis feront du butin dans les pays des anciens ennemis d'Israël, l'Arabie, la Philistée, l'Idumée, la Moabitide, l'Ammonitide. Pour faciliter le retour des exilés, Yahwé fera disparaître le golfe d'Égypte et partagera l'Euphrate en sept wadis qu'il mettra par moments à sec, afin de les transformer en une route commode pour le reste de son peuple qui se sera conservé en Égypte (ajouter : ממצרים) et en Assyrie (ומאשור pour מאשור), route qui sera pareille à celle qu'Israël parcourut lorsqu'il sortit d'Égypte.

Malgré l'allure régulière de cette description, M. Duhm n'admet comme authentique que le groupe 1-8, qu'il sépare d'ailleurs sans la moindre raison des pièces précédentes et suivantes, qui sont traitées d'additions postérieures. Sait-on pourquoi le verset 9 doit être séparé du verset 8 ? C'est que les sujets des verbes dans 9 *a* doivent être les loups et les moutons, etc., ce qui ne convient pas, car ceux-là n'ont pas la connaissance de Yahwé. Mais cette incompatibilité prouve seulement que, par l'image des animaux doux ou féroces, Isaïe a entendu des hommes. Un argument encore plus stupéfiant est que 9 *a* est en contradiction avec 4, ou que, dans le cas de l'innocence parfaite des habitants, l'administration de la justice et notamment la fonction royale seraient superflues. Mais « ne pas pratiquer le mal » et « être incapable de le faire » sont deux choses très différentes : la connaissance de la loi de Yahwé ne prémunit pas toujours contre les tentations ou les révoltes momentanées inspirées par l'intérêt, car dans

la conception hébraïque la perfection morale n'appartient même pas aux anges. Après ce faux point de départ, M. Duhm passe à des considérations exégétiques et historiques qui n'ont pas de meilleure base.

1) L'expression « pour la seconde fois » montrerait que le premier retour sous Cyrus se trouve déjà derrière l'auteur. » Il a oublié que les Achéménides postérieurs n'ont jamais empêché les Israélites de retourner dans leur pays, et que ce sont ces derniers qui, à l'exception d'un petit nombre, ont préféré y rester. La politique assyro-babylonienne cherchait, au contraire, à retenir les captifs et à établir dans leur pays des colonies étrangères; c'est alors que l'intervention miraculeuse de Yahwé était indispensable. Naturellement, par le mot שנית, Isaïe fait allusion à la sortie d'Égypte, ainsi qu'il le dit formellement au verset 16.

2) M. Duhm déclare le verset 10 plein d'incohérences qu'on ne saurait attribuer à Isaïe. En effet, une racine qui se tient debout pour servir de drapeau, qui est consultée par les nations et dont le repos est glorieux, serait une image insupportable si on ne savait pas par le verset 1 qu'il s'agit du rameau fraîchement poussé de la racine laissée par Jessé, c'est-à-dire du roi futur de Jérusalem. La remarque que « la racine de Jessé » doit signifier l'ancêtre de Jessé, prouve également que l'auteur ne craignait aucune équivoque pour les lecteurs du premier verset de cette péricope.

3) Cette interpolation tardive aurait reçu, d'après M. Duhm, des interpolations encore plus tardives. C'est d'abord l'énumération Patros, Kouš, Elam, Sinʿar, Hamath et les îles de la mer dans le verset 11, comme si le commerce des esclaves n'était pas exercé depuis la haute antiquité par les peuples conquérants ou coloniaux, tels que les Assyro-Babyloniens, les Syriens et les Phéniciens. C'est ensuite la seconde partie du verset 13. Ici M. Duhm nie avec raison que cette partie soit le développement de la première, mais en réalité l'une s'occupe des ennemis extérieurs qui sont jaloux d'Éphraïm à cause de la fertilité de son territoire, comme les peuples transjordaniques et les Damascéniens, ou cherchent à opprimer

Juda comme les Philistins et les Iduméens ; l'autre a trait aux querelles intestines entre les deux peuples frères. En affirmant que l'histoire prèexilique ignore le moindre acte de jalousie d'Éphraïm à l'égard de Juda, il ferme les yeux sur l'édit de Jéroboam qui défendit aux Israélites de faire des pèlerinages à Jérusalem (I Rois, XII, 26-29); les entreprises hostiles de Juda contre le royaume du nord sont attestées par l'histoire pour l'époque d'Achaz où ce roi sollicite le secours des Assyriens au détriment de son rival (*ibidem*, XVI, 7-8). Ce recours aux étrangers a certainement commencé avant la coalition des Israélites et des Syriens, qui aboutit à l'avortement du siège de Jérusalem (*ibidem*, 5 ; Isaïe, VII, 1). On sait qu'Isaïe n'augura rien de bon de cette tentative de faire intervenir l'Assyrie dans les affaires de la Palestine (VII, 17-19).

4) Enfin, M. Duhm fait remarquer que l'interpolateur anonyme a dû trouver un vif plaisir dans les sons répétés des mots אשר ישאר מאשור, encore renforcés du שאר précédent et du כאשר suivant (*Das Klangspiel* אשר ישאר מאשור *noch verstärkt durch vorgehendes* שאר *und nachfolgendes* כאשר *scheint dem Verfasser viele Freude zu machen*). Il ne nous dit pas comment l'écrivain hébreu devait faire pour éviter cette paronomase ; il nous permettra cependant de l'engager à relire la phrase allemande que nous venons de citer ; il y trouvera le joli *Klangspiel* flûté : *ver*, — *vor*, — *fol*, — *verfa*, — *vie*, — *freu*, et, en logicien sévère, il conclura sans faute que ce n'est pas lui qui l'a écrite.

Voilà les arguments exégétiques qu'on met en avant pour démontrer l'inauthenticité de notre péricope, que M. Duhm place à la fin du IIe siècle avant le Christ, tout spécialement sous Alexandre Jannée. Éphraïm, dont le retour est si désiré, représente les Samaritains abhorrés à qui les Macchabées avaient fait une guerre d'extermination et qui depuis lors se montraient encore moins disposés à reconnaître la suprématie religieuse de Jérusalem, qu'ils appelaient la ville maudite. C'est sous ce roi détesté à la fois par les étrangers et par l'immense majorité de ses propres sujets que le poète aurait espéré l'entente avec les Samaritains pour aller razzier ensemble

les villes philistines habitées par beaucoup de Grecs et les Iduméens convertis au judaïsme par Jean Hyrcan! M. Duhm n'ignore certainement pas l'histoire de l'époque, et avec un peu de bonne volonté il aurait pu faire de notre prophète un contemporain d'Hérode, mais il tient à doter la génération d'Alexandre Jannée d'un écrivain parvenu, et j'ai la conviction que la mention faite par Ben-Sira (290 av. J.-C.) du livre d'Isaïe dans sa forme actuelle, retrouvée naguère dans le fragment hébreu du British Museum, ne le fera pas changer d'avis. Respectons sa conviction sans la partager.

L'authenticité indubitable du chapitre XI en augmente l'importance au point de vue de notre étude spéciale. Par l'emploi du verbe לקנות dans le sens de « délivrer de la captivité » (11) et qui ne se trouve pas chez les prophètes plus anciens, Isaïe se montre redevable au chant de la mer Rouge (Exode, XV, 17), que la plupart des critiques déclarent être d'époque tardive. D'autre part, l'expression שנית לקנות את שאר עמו, impliquant la notion que ceux qui sont sortis, malgré leur grand nombre à ce moment, formaient le reste d'une quantité qui aurait pu être plus considérable, paraît influencée par le récit de l'Exode, I, 22, relatif à l'ordre publié par Pharaon de jeter au fleuve les nouveau-nés du sexe masculin. Enfin, la formule והניף ידו על הנהר והחריב — בזעם[1] רוחו est sans aucun doute empruntée au verset de l'Exode, XIV, 21, ויט משה את ידו על הים ויולך — יהוה את הים ברוח קדים עזה וישם את הים לחרבה. Le second livre du Pentateuque avait la même disposition que le texte traditionnel.

Ce résultat n'est déjà pas à dédaigner, mais il y a mieux dans le morceau 1-10, que personne ne conteste à Isaïe. Au verset 4, nous rencontrons la construction שפט בצדק que, si l'on excepte les poèmes postexiliques, Psaumes, IX, 9; XCVI, 13; XCVIII, 9, qui sont tirés de notre passage, on ne trouve que dans le célèbre dicton בצדק תשפט עמיתך, « tu jugeras ton semblable avec justice », du Lévitique, XIX, 15. Notons que cet ordre législatif est précédé de la défense de

1. Au lieu de la leçon massorétique inintelligible בַּעְיָם.

n'avoir d'égards ni pour le pauvre ni pour le riche; l'ordre général de juger tout le monde avec une impartialité parfaite se trouve donc en situation. Chez Isaïe, les régimes du verbe ושפט בצדק, « il jugera avec justice », sont les pauvres, דלים; la raison de cette spécification est naturellement dans cette circonstance qu'au temps qu'il vise, le petit reste concentré à Jérusalem ne se composera que de pauvres; toutefois, la construction isaïque est visiblement moins bien bâtie que celle du Lévitique; le calque est toujours inférieur au modèle.

Un intérêt de la même importance doit être aussi attaché aux versets 6-8 prédisant la disparition de la nocuité des bêtes féroces. Bien que cette description soit au fond purement métaphorique, la figure : ואריה כבקר יאכל תבן, « et le lion, comme le gros bétail, mangera de la paille » (7), dénote manifestement l'influence de la donnée de la Genèse, I, 30, d'après laquelle tous les animaux, sans exception, étaient destinés à se nourrir d'herbe. Isaïe pensait donc que, sous le règne du futur roi juste, tous les êtres vivants retourneraient à l'état d'innocuité où ils se trouvaient au moment de la création, donnée qui est notoirement particulière à l'écrivain réputé sacerdotal. Un Isaïe qui exploite une légende du premier chapitre de la Genèse peut s'attendre à être renvoyé au règne d'Alexandre Jannée, mais la faute en est aux critiques eux-mêmes qui ont admis l'authenticité de ce passage bouleversant.

Terminons par un mot sur le caractère fondamental de ce chapitre. On le considère généralement comme une apocalypse messianique. C'est absolument à tort selon moi. En principe, Isaïe ne suppose aucun intervalle entre la destruction de l'armée assyrienne et les temps meilleurs, et son roi idéal est bel et bien le successeur immédiat d'Achaz, le jeune Ézéchias. La désillusion du prophète a dû être douloureuse lorsque ce monarque, au lieu de se confier en Yahwé seul, s'est laissé entraîner à faire alliance avec Marduk-bal-iddin contre l'Assyrie (Isaïe, XXXIX, 1-2); aussi ne lui a-t-il pas caché son désappointement et les conséquences funestes de sa politique (*ibidem*, 3-7). Le beau rêve s'est changé en un cauchemar affreux.

Mais tant est grande la force de l'idéal, qu'une fois conçu il renaît à toutes les périodes critiques du peuple au milieu duquel il a pris naissance. Étouffé par l'indignité des derniers davidides après un court éclair au retour de Zorobabel, la littérature de l'époque perse, s'accrochant au באחרית הימים d'Isaïe, II, 2 5, s'exalte à l'idée du yahwéisme universel, sans l'ombre d'un règne mondain. Le messianisme davidique ne doit sa résurrection qu'aux persécutions religieuses d'une part, et à la tyrannie des derniers macchabéens de l'autre. Ce n'est pas la faute d'Isaïe si le messianisme a fait plus tard pas mal d'accrocs à la conception du yahwéisme pur.

J. HALÉVY.

(A suivre.)

Considérations critiques sur quelques points de l'histoire ancienne de l'Inde

(*Suite.*)

d) *Manque d'écriture.*

Peut-on, au moins, tirer du Véda la présomption qu'à l'époque de sa rédaction l'écriture était inconnue aux Indiens? Les indianistes répondent unanimement par l'affirmative, et, qui plus est, il ne s'agit pas pour eux d'une présomption, mais d'une conclusion certaine. Écoutons leur représentant le plus autorisé :

« L'art d'enseigner a été réduit à un système parfait, même à cette époque reculée, et à cette époque il n'y a certainement pas la moindre trace de quelque chose comme un livre, une peau, du parchemin, une feuille de papier, une plume ou de l'encre, qui ait été connu, même de nom, par le peuple de l'Inde; tandis que chaque expression connexe avec ce que nous appellerions une littérature indique une littérature (si je puis me servir de ce mot) existant uniquement dans la mémoire et ayant été transmise avec le soin le plus scrupuleux au moyen de la tradition orale[1]. »

« L'art d'enseigner (the Art of teaching) » est trop vague et englobe tous les arts et métiers existants. La proposition : « L'art d'enseigner a été parfait dans l'ancienne Inde », appliquée tacitement au Véda, constitue donc un argument ainsi bâti : Dans l'Inde antique on enseignait tout en perfection, par conséquent aussi le Véda. Ceux qui doutent de l'existence du Véda aux époques reculées ne seront guère convaincus. Outre la nature hypothétique de la prémisse, le syllogisme tout entier, limité au seul point en litige, se réduit aux propositions que voici :

La majeure. La littérature a été enseignée méthodiquement dans l'Inde ancienne.

1. M. Müller, *India, what kan it teach us*, p. 214.

La mineure. Le Véda ne connaît pas l'écriture.

La conséquence. Donc le Véda a été transmis oralement.

Même sous cette forme restreinte, et en admettant pour un moment l'exactitude des deux premières propositions, la conséquence pèche par la base. La littérature religieuse peut remonter à une haute antiquité sans être identique avec le Véda que nous possédons. D'autre part, si le Véda ne mentionne pas l'écriture, c'est simplement parce que les hymnes célèbrent uniquement les exploits cosmogoniques ou préhistoriques des divinités, c'est-à-dire se rapportant à des époques si reculées qu'il ne peut être question d'écriture. Jamais il n'est venu à l'idée des assyriologues d'attribuer une transmission orale aux poèmes babyloniens de la création, du déluge et de la descente d'Ištar, par la raison que les notions graphiques y font totalement défaut ; comment ce qui est absurde en assyriologie deviendra-t-il une vérité irréfragable dans la littérature hindoue ?

En réalité, les deux prémisses du syllogisme en question ne tiennent pas debout par d'autres raisons encore. L'enseignement méthodique, même purement oral, n'est imaginable que dans les grandes agglomérations urbaines où les cérémonies cultuelles procurent au clergé de fructueuses aubaines. Les Mages et les Druides, qui, d'après des légendes hautement corsées, savaient réciter des milliers de vers par cœur, opéraient dans des villes densement peuplées. Cette base, de l'avis des indianistes, manquait justement aux Brahmanes védiques, qui vivaient au milieu d'une population clairsemée et dispersée dans d'infimes hameaux. Parler d'écoles et d'instruction dans l'Inde préhistorique, pendant que de nombreux villages européens, malgré l'instruction obligatoire, restent sans établissement scolaire de nos jours même, n'est-ce pas trop présumer de la complaisance des auditeurs ?

Puis, je voudrais savoir pour quelle raison les Brahmanes se sont donné tant de peine pour conserver oralement les hymnes védiques, au lieu d'en composer eux-mêmes au fur et à mesure de leurs besoins. On pense d'ordinaire qu'ils ont voulu conserver les chants qui, à ce qu'ils croyaient, leur avaient jadis assuré la faveur de leurs dieux, amené la pluie du ciel ou

les avaient conduits à la victoire. Ce motif a le grand tort de supposer une sorte de concile préhistorique pour établir le canon védique oral, supposition dont le caractère fantaisiste saute aux yeux. C'est d'ailleurs peu connaître la nature humaine que d'imaginer que les auteurs de l'époque auraient supprimé les hymnes de leur facture pour faire place aux hymnes plus anciens. Le simple bon sens indique que la codification du Véda s'est faite après la publication *écrite* des collections particulières mises au jour par diverses familles sacerdotales, naturellement à une époque où l'écriture brahmî avait reçu sa forme définitive.

Nous abordons enfin le point relatif à l'existence dans le Véda de quelque chose qui rappelle l'écriture. Malgré la dénégation des indianistes, je crois pouvoir en donner un indice. Un mot d'explication. Pour les Soutras grammaticales, comme le Prâtiṣâkhya et Panini, la chose est évidente. La prononciation orale, impuissante à exprimer une consonne sans le secours d'une voyelle, s'arrête nécessairement à la syllabe et ne peut conduire à la conception de la consonne pure, qui ne devient une unité distincte que lorsqu'elle se présente sous la forme d'une lettre. Comme l'objet principal de ces ouvrages consiste dans les permutations euphoniques des consonnes, il en résulte avec certitude que leurs auteurs, quoique visant à l'enseignement oral, connaissaient parfaitement l'alphabet brahma, où la consonne[1] se distingue du premier coup de la voyelle annexée qui lui sert de moteur. Cette déduction est mise hors de doute par le nom général de la lettre-syllabe, *akṣara*, qui signifie « indélébile » et qui ne peut se rapporter qu'à la forme écrite ou gravée. Or, dans la mythologie védique, la prière sacrée est personnifiée par une déesse qui porte le nom de *akṣarâ*. Cela n'implique-t-il pas que la formule correcte fixée par écrit était déjà une idée courante à cette époque? Quand on pense que le livre de Manou, qui date au plus tôt du IVe siècle après notre ère, c'est-à-dire de sept siècles après le début de la littérature écrite, et qui règle des litiges d'intérêt, se tait obstinément sur les

1. Dans le Prâtiṣâkhya la consonne se dit *vyanjana*, la voyelle *akshara*.

documents écrits et ne se laisse surprendre qu'indirectement et qu'une seule fois[1], en déclarant non valables les stipulations écrites obtenues de force, on trouvera que l'indice que nous venons de signaler ne manque pas d'une certaine valeur.

e) *Prétendu habitat des prêtres védiques.*

La première phrase empruntée au début à M. Oldenberg affirme que les Indiens védiques demeuraient, au temps dont émanent les plus anciennes sources (vers 1200 ou 1000 avant le Christ), aux bords de l'Indus et dans le Pendjab. Cette affirmation implique *a fortiori* le même habitat pour les prêtres védiques, qui vivaient naturellement au milieu de leurs congénères, où ils exerçaient le service du culte. A quelle époque les Aryas ont-ils fait la conquête du territoire situé entre le Pendjab et les monts Vindya? On l'ignore, mais il est certain qu'au temps d'Asoka (vers 250 avant J.-C.), les Brahmanes y étaient déjà, car durant la guerre que ce roi fit au royaume de Kalinga, un grand nombre de Brahmanes (et de Çramanes) y perdirent la vie. Cet état de choses se dégage aussi pour le règne de Chandragupta ou Sandrocottos, qui a succédé à celui de Porus, contemporain d'Alexandre le Grand (vers 312 avant J.-C.), puisque Mégasthène mentionne la présence de Brahmanes à la cour de ce roi, qui résidait à Palimbothra (Paṭaliputhra, aujourd'hui Patna), ville située sur le Gange. Antérieurement à l'invasion d'Alexandre dans l'Inde, pendant et avant le gouvernement des Achéménides, nous ne possédons pas le moindre renseignement sur l'expansion du brahmanisme hors du Pendjab. Après ce préliminaire, il me semble assez aisé d'expliquer les hésitations qui me défendent d'admettre de confiance la thèse des indianistes d'après laquelle les Richis védiques étaient confinés dans les limites du Pendjab. Les deux données suivantes, offertes par le Véda lui-même, sont diamétralement opposées à une telle supposition.

La première donnée est fournie par l'hymne x, 75, qui constitue une invocation aux fleuves sacrés. Nous nous en oc-

1. VIII, 168.

cuperons en détail plus loin, ici nous nous bornons à relever qu'après avoir dûment exalté le fleuve principal de l'ouest, savoir l'Indus (Sindhu), le poète prie au verset 5 le Gange et le Yamouna (Jumna) d'accepter ses hommages. Les autres fleuves de l'intérieur ou du dehors du Pendjab sont énumérés ensuite exclusivement comme tributaires de l'Indus. En citant cet hymne, M. M. Müller fait seulement remarquer que le poème montre un horizon géographique plus vaste que ce que nous devions attendre d'un simple barde de village (« the poem shows a much vider geographical horizon than we should expect from a mere village bard »)[1]. C'est passer trop rapidement. Non, ce n'est pas un simple chansonnier rustique du fond du Gandhara qui aurait adressé des hommages à des fleuves lointains, mais un prêtre relativement bien renseigné sur l'hydrographie de son pays. Tout homme sans parti pris comprend aussitôt qu'en suivant l'ordre circulaire, Indus, Gange, Yamouna, fleuves du Pendjab, Indus, le poète a voulu célébrer en première ligne les fleuves qui forment les frontières occidentale et orientale de l'Inde brahmanique, et en seconde ligne les fleuves intérieurs du pays. On ne saurait affirmer d'emblée que le poète sacerdotal ait émigré personnellement du bord de l'Indus pour s'établir sur celui du Gange, mais il est hors de doute que, de son temps, tout le monde savait que les établissements brahmaniques pullulaient au voisinage du Gange et du Yamouna, et cela, si nous voulons rester dans les limites tracées par l'histoire documentée, nous oblige à dater cet hymne du règne de Tchandragupta, qui favorisait l'expansion du brahmanisme dans l'est.

La seconde donnée qui, n'apparaissant pas à la surface, a échappé à toute observation jusqu'ici, est encore plus instructive. Elle figure sous l'enveloppe de la curieuse narration relative à la victoire remportée par Indra sur la déesse de l'aurore. A. Bergaigne voit dans ce mythe un combat pour la lumière et traduit comme il suit les versets 8-11 de l'hymne IV, 30 : « 8. Et tu as accompli cet exploit, ô Indra, cette œuvre héroïque de frapper la méchante femme, la fille du ciel. —

1. M. Müller, *loc. cit.*, p. 163-164.

9. La fille du ciel, l'aurore pleine d'orgueil, toi réellement grand, ô Indra, tu l'as brisée. — 10. L'aurore, effrayée, s'est élancée hors de son char brisé, quand le mâle l'a frappée. — 11. Son char est resté complètement brisé sur la Vipâç; elle s'est élancée du haut du ciel. » L'aurore est parfois trop lente à disparaître, et Indra la combat afin de faire apparaître le soleil. Quant à la Vipâș, Bergaigne, fidèle à son système purement mythique, en fait une rivière céleste, en oubliant que, lorsqu'on s'élance du haut du ciel, on ne peut tomber que sur la terre.

Voici maintenant comment M. Oldenberg résume le même événement : « Indra est le vainqueur de la déesse Ushas (aurore). La fille du ciel Ushas, qui fait grand, toi qui es grand, ô Indra, tu l'as broyée. De son char broyé Ushas s'enfuit effrayée, lorsque le taureau (Indra) le broya. Son char complètement brisé resta dans la Vipâș; elle-même s'enfuit au loin. » M. Oldenberg demande ensuite : « Peut-on penser ici à un orage du matin où le dieu fulgurant chasse l'aurore du ciel? Ou le mythe se rapportait-il originairement à la retraite de l'aurore devant le dieu du Soleil, et ce dieu a-t-il été évincé plus tard par Indra, le plus célèbre de tous les vainqueurs divins? » Au sujet du nom fluvial, le même savant écrit en note : « Est-ce que le fleuve Vipâș (aujourd'hui Bijas) est mentionné ici parce qu'il est l'un des fleuves les plus orientaux de l'ancien territoire védique?[1] »

Nous ne dirons rien sur les trois interprétations du mythe, qui sont indifférentes pour notre étude historique, mais nous avons hâte de faire remarquer que la Vipâș n'est une rivière orientale que pour ceux qui habitent au bord de l'Indus, tandis qu'elle est la première des rivières occidentales pour ceux qui sont établis sur le bord du Gange. Or, c'est précisément dans ces derniers parages que le poète de notre hymne a dû avoir son domicile. Réfléchissons un instant. L'aurore répand sur la paroi orientale du ciel ses lueurs indécises et semble empêcher ou retarder l'apparition du soleil qui se lève à l'horizon. Indra combat l'aurore et l'oblige à prendre la

1. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 169.

fuite, pendant laquelle les débris de son char tombent dans la Vipâṣ. L'orient étant occupé par les dieux adversaires, la déesse s'enfuit donc dans la direction de l'occident, et non dans celle de l'orient, comme le croit M. Oldenberg. La conclusion est inévitable : le mythe du combat d'Indra contre l'aurore n'a pu prendre naissance que dans un milieu qui était fixé sur les rives du Gange; à l'époque du Véda, les Aryens occupaient déjà tous les territoires situés entre le Pendjab et les monts Vindya.

II

Les raisons qui nous ont obligé à faire des réserves sur la date ancienne admise par les indianistes pour la composition du Véda, nous ont donné l'idée d'examiner quelques mythes védiques dont certains traits caractéristiques rentrent dans la catégorie de faits plus vérifiables. Dans l'exposé suivant nous essaierons d'entamer ce sujet, en grande partie inabordé jusqu'à présent.

LE GROUPE DES ADITYAS — LES AMSHASPANDS

La poésie védique célèbre fréquemment le cycle divin formé par les dieux Varuna, Mithra et les cinq Adityas, compris ensemble sous le titre de « sept Adityas ». Leurs correspondants avestiques sont Ahura, Mitra et les cinq amshaspands, résumés également par la désignation de « sept amshaspands ». Dans sa belle étude sur ces divinités indo-iraniennes, M. Oldenberg montre, avec une science consommée, d'une part, que Mithra et Varuna et les cinq Adityas personnifient respectivement le soleil, la lune et les cinq planètes; d'autre part, que le groupe tout entier qui, dans ses entités principales, fait double emploi avec les dieux nationaux indo-iraniens de ces corps célestes, a été emprunté à la mythologie babylonienne. Après avoir rappelé l'indifférence des peuples védique et avestique pour les planètes, et que ces dernières sont même devenues des puissances malfaisantes dans les croyances iraniennes, M. Oldenberg conclut : « N'est-il pas vraisemblable que les

Indo-Iraniens aient fait ici un emprunt à un peuple voisin qui leur était supérieur en connaissance du ciel étoilé, savoir aux Sémites, primitivement peut-être comme une chose seulement à moitié comprise? Et si l'on parcourt le monde divin du Véda, ne reçoit-on pas en effet l'impression que ce cycle bien fermé de dieux de lumière se distingue des autres entités de l'Olympe védique comme quelque chose de particulier et d'étrange? Varuna à côté d'Indra, le souverain du monde à côté du fort frappeur, le représentant d'une culture supérieure et plus ancienne, le témoin d'un vivifiant contact du peuple qui se tenait alors devant le seuil de l'Inde, avec la civilisation de nations plus occidentales? Plus tôt, semble-t-il, que les peuples indo-européens, les Sémites ont mûri sérieusement des principes éthiques : est-ce un hasard que ce soit justement le point, comme nous croyons, touché de l'influence sémitique, où la foi aux puissances naturelles d'action imposante prend la direction la plus définitive vers l'éthique?[1] »

Nous trouvons l'argumentation et la conclusion également irréprochables. Seulement nous nous séparons du savant auteur sur la conception chronologique, ou, pour parler plus exactement, l'idée préhistorique qu'il attache à l'époque indo-iranienne. Ce n'est pas uniquement avant la séparation en Indiens et en Iraniens que les Aryens de la haute Asie vivaient sur le même sol, le même fait s'est renouvelé à l'avènement des Achéménides qui gouvernèrent le Pendjab pendant deux cents ans. Un contact si long des deux peuples frères rend suffisamment compte de la communauté d'une partie de leur mythologie, sans avoir besoin de remonter à l'époque crépusculaire de la formation ethnique. Les précautions les plus élémentaires nous commandent de ne pas risquer des explications venues de loin quand il y en a de bonnes et de satisfaisantes tout près de nous. En un siècle et demi, la moitié de l'empire romain s'est convertie au christianisme, et deux siècles complets n'auraient pas suffi à faire accepter aux Indiens les sept dieux planétaires que leur apportèrent leurs maîtres, les Perses? Je dis « apportèrent », car dans aucun cas les Babylo-

1. *Die Religion des Veda*, p. 193-195.

niens n'ont pu transmettre le cycle de leurs dieux célestes aux deux rameaux aryens simultanément, mais seulement au rameau occidental qui habitait dans leur voisinage. Ce qui devait arriver dans la haute antiquité pouvait aussi bien s'effectuer à l'époque historique des Achéménides. A ce que nous sachions, il n'existe pas une ombre de raison pour appuyer la vraisemblance de la première hypothèse, tandis qu'il y en a plusieurs, et des plus convaincantes, qui militent en faveur de la dernière.

La transmission d'idées religieuses dans l'antiquité reculée, à laquelle le zèle apostolique était inconnu, n'a pu avoir lieu que par un contact durable et pacifique entre le peuple qui donne et le peuple qui reçoit. En voyant pratiquer un certain culte par un peuple voisin, le peuple le moins pourvu peut sentir le besoin de l'imiter, mais un tel besoin ne peut se manifester chez des peuples qui ne demeurent pas l'un auprès de l'autre. Or, à l'époque nébuleuse où il n'y avait pas encore d'Iraniens dans l'Iran ni d'Indiens dans l'Inde, à une époque où les futurs Indo-Iraniens paissaient encore leurs troupeaux dans les solitudes du Jaxarte, une partie du panthéon babylonien non seulement y aurait trouvé son chemin, mais aurait réussi à s'implanter chez ces nomades, malgré le trouble qu'elle apportait dans leur système mythologique? Respectons les lecteurs et passons.

Nous sommes donc obligés de descendre à des époques postérieures à la séparation ethnique. Mais, là encore, notre course forcée dans le vide ne s'arrête qu'au seuil du v[e] siècle, où l'Inde commence à émerger du brouillard épais qui la couvre à notre vue. Pendant la longue existence de l'empire assyrien et babylonien, il n'y a pas le moindre indice d'un contact immédiat, ni avec l'Inde ni avec la Perse, dont le nom même reste inconnu, malgré l'extrême richesse de la nomenclature ethnique fournie par les inscriptions cunéiformes Les populations belliqueuses de la Susiane et du Zagros, qui formaient une race particulière non encore classée, celle que les Grecs appelaient Mardes ou Amardes, formaient cette barrière infranchissable qui séparait inexorablement les Sémites des

Iraniens. C'est seulement vers la fin du IXe siècle que les armées assyriennes pénétrèrent dans la Médie, qu'elles soumirent à un tribut annuel, mais leur domination y était intermittente et trop courte pour que leur panthéon ait pu frapper l'attention du clergé médique et vaincre sa répugnance naturelle pour tout ce qui venait des envahisseurs. Les Assyriens étaient d'ailleurs très peu faits pour initier les peuples soumis à leurs doctrines religieuses. La propagande religieuse et civilisatrice dans l'Asie antérieure vient exclusivement de Babylone, et la destruction de la barrière millénaire qui a rendu possible le contact de voisinage immédiat entre les Perses et les Babyloniens n'a été accomplie que le jour où Cyrus s'empara de Babylone et y établit la prépondérance iranienne. Admettons avec une complaisance exagérée que l'espace de cinquante ans de bon voisinage ait suffi à faire adopter par les Perses le cycle babylonien en question, et que la transmission de la part des Perses aux Indiens s'est aussi accomplie dans le court espace de cinquante ans, la date des hymnes védiques consacrés aux Adityas tomberait tout au plus à la première moitié du IVe siècle, c'est-à-dire six cents ans plus bas que l'estimation minime admise par les indianistes.

Ajoutons un mot. Notre manière de voir concernant le passage du cycle septénaire des Babyloniens aux Perses, et des Perses aux Indiens, fait disparaître la difficulté relative à l'ordre contraire dans lequel les deux grands dieux sont rangés dans les panthéons des deux peuples : Ahura, Mithra, chez les Perses ; Mithra, Varuna, chez les Indiens. On pense ordinairement que ce dernier ordre, qui est réglementaire dans le Véda, est plus original ; c'est le contraire qui répond à la réalité. Dans le système babylonien, Šamaš, le Soleil, maître du jour, est le fils de Sin, dieu de la lune, gouverneur de la nuit, et par conséquent hiérarchiquement inférieur à lui. En identifiant le babylonien Sin avec leur Ahura, les Perses ont conservé l'ordre primitif, tandis que les Indiens, qui ont fait un emprunt de seconde main, ont donné le pas au soleil, qui surpasse la lune par la dimension de son disque et par la splendeur de sa lumière. L'étonnement de M. Oldenberg (*l. c.*, p. 193, note 1) n'a plus de raison d'être, et il est

inutile de s'arrêter sur un passage isolé de l'Avesta pour y voir un vestige de l'ordre inverse[1].

ADITI, ANAHITA

Quand on s'engage dans le sentier raboteux et obscur des origines mythiques, on ne doit jamais faire un pas avant de s'assurer de la solidité du sol où l'on veut poser le pied. Je me suis donc demandé si le fait si important concernant l'origine babylonienne des Adityas, que M. Oldenberg a dégagée avec une si rare sagacité, ne sera pas contesté par d'autres indianistes, surtout dans le but d'échapper aux conséquences que je viens d'en tirer relativement à la date récente de l'emprunt. Une recherche soutenue m'a convaincu qu'une telle appréhension n'est pas en place. Voici pourquoi : le parallélisme établi par le savant indianiste comprend, pour ne parler que des divinités supérieures, les deux couples Ahura-Varuna et Mithra-Mitra, principes mâles tous deux, et laisse absolument dehors la déesse Aditi, qui personnifie précisément la conception morale de rémission et de pardon qui caractérise le cycle des Adityas. Cette déesse serait-elle une création particulière du génie indien, une addition postérieure au groupe sémitique, restée sans imitation dans le panthéon iranien? La lacune est désormais comblée. Aucun doute ne me paraît possible : le correspondant exact de l'Aditi védique est la grande et unique déesse avestique, Anâhita. Le caractère éminemment doux et miséricordieux d'Anâhita est proclamé d'innombrables fois dans l'Avesta, et ce qui est souverainement précieux au point de vue de l'histoire, c'est que l'ordre hiérarchique Ahura, Mithra, Anâhita (Anâhata) est déjà mentionné dans une inscription d'Artaxerxès, formant ainsi l'image exacte de la triade védique Varuna, Mitra, Aditi. Enfin, l'identification d'Aditi avec Anâhita est par surcroît confirmée par le sens étymologique de ces noms propres : *Aditi* signifie littéralement « état de non lié » (*ungebundenheit*), au sens actif et moral « délivrance de tout (lien de) péché, rémission, propitiation », et

1. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 65, note 5.

dans un sens général « innocence ». *Anâhita* a également le sens primitif de « non lié » (racine *hi*, « lier »), et passé de là à la nuance de « sans tache, pureté, innocence ». La démonstration me paraît complète. La seule différence apparente, savoir qu'Aditi est considérée comme la mère du groupe divin tout entier, tandis qu'Anâhita est donnée par l'Avesta comme la fille d'Ahura, n'est pas bien grave, parce que les degrés de parenté sont très confus dans les mythes de tous les peuples, surtout en ce qui concerne les déesses, qui sont à la fois filles, épouses et mères de leurs générateurs, suivant la fantaisie des poètes.

Il nous reste deux points à éclaircir. L'un, savoir à qui, des Indiens ou des Iraniens, appartient la paternité de la déesse que nous étudions, se résout facilement en faveur de ces derniers, qui ont dû importer dans l'Inde le culte de cette déesse en même temps que celui des Adityas. Puis, la conception de « pureté et d'innocence » est mieux mise en relief dans le système avestique, où Anâhita est la déesse de l'eau, élément purifiant par excellence et symbole naturel de la pureté morale. L'Aditi indienne n'a pas de domaine adéquat, et la forme de vache qu'on lui attribue ne la distingue guère de la plupart des autres génies féminins. L'autre point, celui qui concerne le modèle babylonien d'Anâhita-Aditi, se détermine aussi sans peine, grâce à la nécessité de borner le choix à une déesse des eaux. Ce trait caractéristique exclut d'emblée les innombrables déesses du panthéon babylonien qui, sous le titre de Belit et d'Ištar, représentent les épouses plus ou moins intermittentes des dieux célestes, et nous amène à la déesse *Damqit* (en idéogramme *dam-ki-na* ou *dam-ki*), la Δαυκη de Bérose, épouse de Yaou, dieu des fleuves et de l'Océan (*yaou* = *yamu* = יָם, « mer »). La preuve tangible de l'exactitude de l'équation Aditi-Anâhita = Damqit réside dans l'identité de leur sens : *damqitu* est le féminin de *damqu*, « pur, innocent, bon, doux ». En passant chez les peuples aryo-iraniens, le nom de la déesse originale a été traduit aussi fidèlement que possible, mais la date de cette importation mythologique de Babylone dans l'Asie aryenne ne peut en aucun cas être antérieure au

vᵉ siècle pour les Perses, et au commencement du ivᵉ pour les Indiens. Cela revient à dire que les hymnes védiques qui célèbrent Aditi et les Adityas comme d'anciennes divinités sont encore de bien des années plus récents.

LE DÉLUGE

Le plus ancien récit indien qui a trait au déluge se trouve dans le Satapatha Brahmana, 1, 8, 1 ; en voici un résumé substantiel, où nous conserverons toutefois quelques expressions littérales qui nous paraissent dignes d'attention.

Un matin, on apporte à Manou de l'eau pour se laver, comme on en apporte aujourd'hui même pour laver nos mains. Pendant qu'il se lavait, un petit poisson vint dans ses mains. Le poisson lui dit : Prends-moi et je te sauverai du déluge qui va emporter tous les êtres créés. Manou mit le petit poisson dans une jarre pleine d'eau, et lorsque celui-ci eut grandi il le mit dans une citerne, et comme il grandissait encore, Manou allait le jeter à la mer, suivant l'ordre donné par le poisson lui-même. Alors le poisson lui dit : Dans telle et telle année le déluge viendra ; construis un vaisseau en pensant à moi, et lorsque le déluge arrivera, tu t'embarqueras et je te sauverai. Manou ayant construit le vaisseau en pensant au poisson et le déluge étant arrivé, il entra dans le vaisseau dont il attacha la corde à la corne du poisson, qui nagea rapidement vers la montagne du nord. Lorsque le déluge cessa, averti par le poisson, Manou laissa le vaisseau sur la montagne et descendit dans la plaine. Ce lieu est appelé « descente de Manou » sur la montagne du nord. Le déluge avait emporté toutes les créatures, Manou seul est resté.

Alors Manou s'en alla en chantant des hymnes et en désirant ardemment avoir de la progéniture. Il offrit le sacrifice pâka, en versant dans l'eau comme libation du beurre clarifié, du lait épaissi, du wey et du lait caillé. Un an après une femme en sortit, ruisselante de beurre. Mithra et Varuna voulurent lui faire dire qu'elle était leur fille, mais elle refusa en disant qu'elle appartenait à celui qui l'avait engendrée ; elle accepta

pourtant, un peu malgré elle, d'être leur sœur. Étant revenue auprès de Manou, celui-ci lui demanda qui elle était, et elle lui apprit qu'elle était sa fille, et qu'il l'avait engendrée par la libation qu'il avait faite dans l'eau. La femme lui recommanda de renouveler le sacrifice, en désirant ardemment avoir de la progéniture. Manou fit ainsi, et s'unissant à elle, il engendra la progéniture nommée « progéniture de Manou » (le genre humain). La femme était Ida, déesse de la fécondité[1].

Dès la première publication de ce récit, tout le monde en reconnut la parenté avec celui du déluge biblique, et plusieurs indianistes se sont empressés de conclure que la Genèse l'a emprunté au Véda. C'était alors l'âge héroïque de l'aryanisme, pendant lequel le premier chapitre de la Genèse était comme une page maculée de l'Avesta. Plus tard, devant l'évidence des textes babyloniens qui contiennent des récits pareils, on a dû y renoncer, mais la conclusion inverse que le récit indien du déluge dérive d'une source sémitique répugne encore à certains védisants, à cause des notables différences de détail qui distinguent les deux récits. Je pense que ces difficultés ne résident qu'à la surface. La prétention la plus caractéristique des Rishis védiques est de réduire les divinités à faire ce qu'ils veulent. Les moyens coercitifs sont les sacrifices, les chants et les rites, qui exercent sur eux un effet magique irrésistible. Cela suffit parfaitement à expliquer la forme bizarre que revêt le récit indien. La narration venue de Babylone était ainsi formulée en ce qui concerne les éléments principaux. Un pieux patriarche, nommé Atra-hasis ou Hasis-atra (le Ξισουθρος de Bérose), « le très sage », est averti de la catastrophe prochaine par son dieu protecteur Yaou, dieu de l'Océan, qui lui ordonne de construire un vaisseau et de s'y réfugier avec ses gens et un couple de tous les êtres vivant sur le sec, afin qu'ils puissent se propager de nouveau sur la terre. Le déluge ayant baissé, le vaisseau s'arrête sur la montagne de Niṣir, à l'est de la Babylonie. Le patriarche sort alors du vaisseau avec tous les êtres vivants qui s'y étaient embarqués, offre un sacrifice d'actions de grâces en l'honneur des dieux, et est enlevé

1. M. Müller, *India, etc.*, p. 134-137.

dans l'île des Bienheureux en récompense de sa piété. De ce canevas le narrateur hindou a tiré son récit. Le patriarche du déluge babylonien, le Noé de la Genèse, joue le rôle du premier homme, l'Adam des Hébreux. Manou agit selon le rituel, il se lave les mains par piété, comme les prêtres le font encore aujourd'hui. La magie de cet acte de piété lui fait surgir entre les mains un petit poisson divin, dont le domaine est la mer. La dévotion concentrée de Manou fait successivement grossir le poisson et le rend apte à diriger le vaisseau vers la montagne du nord. L'un et l'autre se sont rendu des services équivalents, le prêtre a sauvé le petit poisson des gros poissons qui allaient le dévorer, le dieu sauve le prêtre du déluge qui l'aurait englouti. Pendant le sacrifice, celui-ci concentrant sa dévotion sur le dieu sauveur, demande de la progéniture, précisément comme dans tous les sacrifices védiques. Aussi, l'effet magique ne tarde pas à se manifester par l'apparition de la femme divine qui, sachant qu'elle doit la vie au prêtre, refuse la paternité des grands Adityas. A l'occasion du second sacrifice, la dévotion de Manou se concentre sur la femme créée par son premier sacrifice, et qui n'est autre que la déesse Ida, souveraine de la terre et de la fécondité. Son désir d'avoir de la progéniture se réalise par son union avec elle, acte par lequel il devient l'ancêtre de la race humaine. Le fait moral est facile à tirer : le prêtre est aussi indispensable aux dieux que les dieux le sont à lui ; les hommes auront tort de s'adresser aux dieux sans l'intermédiaire des prêtres pour obtenir quelque avantage ; tous les biens, richesses, enfants, bonheur, en ce qui les concerne, sont entre leurs mains, et les dieux ne sont que leurs agents reconnus. Comme on voit, le poète indien n'a omis du récit babylonien que l'enlèvement du patriarche qui ne cadrait pas dans son tableau ; il s'est contenté de le faire agir comme les autres Rishis védiques, qui participent avec les dieux à l'œuvre de la création, au dégagement des eaux, de la lumière, des vaches, etc.

Dans ce récit, les traits primitifs du modèle babylonien sont si saillants que la question de savoir à quelle époque cette légende a pu pénétrer dans l'Inde devient une véritable obsession. Nous avons montré plus haut la vanité de la tenta-

tive de remonter aux temps proethniques ou préhistoriques. Si la légende du déluge est entrée dans l'Inde sans faire étape en Perse, ce ne pouvait arriver qu'après l'installation au voisinage de l'Inde d'administrateurs araméens tirés fraîchement de la Syrie ou de la Babylonie, par suite des conquêtes d'Alexandre. Cependant cette allure bondissante est très invraisemblable en soi, car on ne voit guère pourquoi les Perses, qui dominaient en Babylonie deux cents ans avant Alexandre, se seraient montrés plus récalcitrants à ce mythe qu'à tant d'autres qu'ils doivent aux Babyloniens. L'affirmative me paraît infiniment plus probable. L'Avesta montre à cet égard une contradiction frappante : d'une part il ignore le personnage de Manou comme ancêtre du genre humain, mais d'autre part il connaît le nom propre Manuščithra, qui signifie « race de Manou ». N'est-on pas autorisé à penser que Manou a été éliminé plus tard par suite d'une perturbation survenue dans l'ordre des mythes ? La réalité de cette perturbation est prouvée par le fait que le rôle de Manou a été transporté sur un autre couple, cette fois frère et sœur, Yama et Yamî, qui sont également considérés comme les ancêtres du genre humain[1]. Or, dans le mythe de Yama et Yamî, on trouve la légende du déluge remarquablement transformée, mais néanmoins assez reconnaissable. Au cours des temps, dit l'Avesta, la terre doit être ravagée et dépeuplée par trois longs hivers envoyés par le sorcier Mahrkusha. Ahura, pour repeupler la terre avec une humanité supérieure, fait construire par Yima Khshaêta, le roi juste, un palais (Var) souterrain où il doit abriter les spécimens les plus beaux de la race humaine et de toutes les races animales et végétales. Quand les jours mauvais viendront et que la terre sera dépeuplée, les portes du Var s'ouvriront et une race meilleure repeuplera la terre. Nous remarquons ici la destruction du genre humain, la construction d'un abri par un ancêtre de l'humanité, l'introduction dans cet abri de spécimens de tous les êtres vivants, le repeuplement de la terre par des spécimens peu nombreux, points qui constituent l'essence de

1. Je laisse entièrement de côté la légende de Mashya et Mashyana, qui est une pure imitation du récit de la Genèse.

l'histoire du déluge. Les différences sont au nombre de deux : la destruction s'accomplit par le froid au lieu du déluge, et l'événement est relégué à la fin des jours au lieu d'être arrivé aux anciennes époques. J'ai montré ailleurs la cause détermi-nante de cette transformation. L'auteur avestique, qui place l'eau dans la bonne création d'Ahura, a été obligé d'y substi-tuer le froid, qui est l'œuvre d'Ahriman, personnifié par le sorcier Mahrkusha; pour pouvoir s'abriter du froid, l'arche a dû faire place au palais souterrain, et, comme il était impos-sible de parler de la destruction du genre humain au temps même de Yama qui est le premier homme, cet événement a dû être transporté à l'avenir le plus lointain[1]. Mais le transfert de Yama d'un bout à l'autre de la durée de l'humanité actuelle est tellement brusque et contraire au génie aryen que son ca-ractère factice et tardif ne peut faire l'objet du moindre doute, et il en résulte en toute certitude que cette histoire avait jadis, chez les Iraniens, la même place que chez les Indiens, c'est-à-dire à l'époque de Manou, et que ce personnage n'a été éli-miné qu'au moment où l'on s'est aperçu que le déluge ne cadrait pas avec l'orthodoxie dogmatique. Dans les traditions indo-iraniennes, le rôle de Yama est d'être le premier roi, l'Avesta lui a octroyé la possession de la dernière royauté sur les vivants, visiblement à titre de compensation de la royauté sur les morts qu'il avait dans l'ancienne légende iranienne comme dans la légende indienne. En un mot, la déviation qu'offre l'Avesta au sujet du déluge est un fait moderne ; an-ciennement l'histoire du déluge existait aussi bien dans l'Iran que dans l'Inde. Nous arrivons ainsi au résultat relatif aux autres mythes babyloniens introduits d'abord en Perse, en-suite de la Perse dans l'Inde, où leur admission dans les tra-ditions indigènes ne saurait être reculée au delà du IV^e siècle avant notre ère.

LES FLEUVES

L'hymne du Rigvéda X, 75, chante l'excellence des fleuves sacrés des Rishis. Nous en avons cité un passage plus haut ;

1. *Revue sémitique*, 1896, p. 174.

nous donnons ici la traduction intégrale d'après la version anglaise de M. Max Müller[1] :

1. Que le poète déclare, ô eaux, votre suprême grandeur, ici dans la demeure de Vivasvat (= de l'homme). Par sept et sept elles sont issues en trois cours, mais la Sindhu (l'Indus) surpasse les autres rivières courantes par sa force.

2. Varuna creusa des sentiers pour toi (ô Sindhu), pour y marcher lorsque tu courus pour le prix. Tu t'avanças sur une arête précipitée de la terre, toi étant seigneur dans le réseau de tous les fleuves mobiles.

3. Le bruit s'élève jusqu'au ciel au-dessus de la terre ; elle dresse avec splendeur sa puissance infinie. Comme d'un nuage l'orage tonne, lorsque la Sindhu vient mugissante comme un taureau

4. A toi, ô Sindhu, ils (les autres rivières) viennent comme des vaches mères (courent) vers leurs petits avec leur lait. Comme un roi en combat, tu remues (?) les deux ailes, lorsque tu atteins le front de ces rivières courantes.

5. Acceptez ma louange, ô Gangâ (Gange), Yamunâ (Jumna), Sarasvatî (Sursuti), Sutudri (Sutlej), Parushni (Iravati, Ravi) ! Avec l'Asikni (Akesines) écoute, ô Marudvridhâ, et avec la Vitastâ (Hydaspes, Behat). O Arjikîyâ, écoute avec la Sushamâ !

6. La première tu vas unie avec la Trishṭâmâ en ton voyage, avec le Susartu, la Rasâ et la Svetî, ô Sindhu, avec la Kubhâ (Kophen, rivière de Caboul) vers la Gomatî (Gomal), avec le Mehatnu vers le Krumu (Kurum), avec lesquels tu marches ensemble.

7. Étincelante, lumineuse avec de la splendeur puissante, elle mène les eaux à travers les plaines, la Sindhu inconquise, la plus rapide des rapides, comme une belle jument, une vue à voir.

8. Riche en chevaux, en chars, en vêtements, en or, en biens, en laine et en paille, la Sindhu, jolie et jeune, elle s'habille de douces fleurs.

9. La Sindhu a attelé son char léger avec des chevaux ; puisse-t-elle conquérir pour nous des prix dans la lutte.

Au premier verset, le poète parle de trois séries de rivières s'avançant sept par sept, ce qui fait vingt et une ; mais l'énumération détaillée n'en donne que dix-neuf ; deux rivières ont donc été omises, probablement parce qu'elles ne sont pas assez importantes. La vue du Rishi embrasse non seulement l'Inde aryenne tout entière, située entre l'Indus et le Gange, mais aussi tous les affluents (?) de la rive droite de l'Indus. Les

1. *Loc. cit.*, p. 164-168.

quatre affluents (?) droits du haut Indus : Trishtâmâ, Susartu, Rasâ, Svetî, sont identifiés avec les rivières nommées aujourd'hui Shauyook, Ladak, Abba Seen et Burrindu ; ceux du bas Indus : Kubhâ, Gomatî, Mehatnu et Krumu, sont le Kophen (la rivière de Kâboul), le Gomal et le Kurum ; le Mehatnu est peut-être un tributaire de la dernière rivière. Le chantre védique rend hommage aux rivières qui sortent des montagnes neigeuses de la chaîne du Paropamise, qui sépare l'Inde de la Bactriane, et à celles de l'ouest, qui viennent des monts Soliman du Kâboulistan. Quoi qu'on dise, un barde de village intra-indien, fût-il doué d'une vue très perçante, n'aurait pu tracer un réseau fluvial aussi complet, si cette vaste contrée ne faisait pas alors partie intégrante de l'Inde, et si elle ne comptait de nombreux établissements brahmaniques capables de lui fournir les notions hydrographiques si exactes qu'il a encadrées dans son poème. Or, l'Inde n'a pris une telle extension ni à l'époque perse, ni à l'arrivée d'Alexandre, qui n'a rencontré aucun Brahmane avant d'avoir traversé l'Indus, mais uniquement à partir du règne de Tchandragupta ou Sandrocottos, l'allié de Séleucus I^er^, roi de Syrie, à qui ce dernier céda toutes les provinces occidentales adjacentes à l'Indus. La conclusion est irréfragable : la date supérieure de cet hymne ne peut précéder la fin du IV^e^ siècle avant l'ère vulgaire, mais peut descendre de quelques dizaines d'années plus bas.

Notre hymne a encore l'inappréciable valeur de déterminer exactement la situation géographique de la rivière qui porte le nom de Rasâ, dont les légendes postérieures ont fait l'équivalent du « fleuve Okéanos » qui entoure le continent. Un des exploits le plus souvent célébré d'Indra est celui qui a trait à l'enlèvement des vaches cachées dans un rocher par les Panis qui habitaient sur les rives de la Rasâ. Indra était accompagné dans son expédition des inévitables Angiras, ou même des ancêtres de toutes les classes sacerdotales. Le rocher s'ouvrit seul ou fut ouvert par les efforts d'Indra soutenu par les chants magiques des prêtres, et les vaches furent emmenées pour le bien des hommes et des Brahmanes. Le mot *pani* désigne dans le Véda le riche avare qui refuse de faire des of-

frandes à la divinité. Il ne s'agit donc pas d'un peuple fabuleux, mais d'Aryens riches et s'étant montrés peu empressés de donner aux Brahmanes une partie de leurs bestiaux ; pour les punir on enlève de force tous leurs troupeaux. La grotte fermée étant naturellement obscure, les poètes sacerdotaux ont rattaché à la délivrance des vaches l'extraction de la lumière, de l'aurore ou du soleil du milieu des ténèbres par la même expédition, de sorte que l'apparition des corps célestes est encore un don gracieux que les hommes doivent encore plus aux prêtres qu'au dieu lui-même. N'est-il pas vrai que, pour donner la force nécessaire à Indra, ils lui ont fait boire trois ruisseaux de soma préparé par eux? Mais, quand même ces deux légendes auraient eu primitivement une origine séparée, il est clair que, pour enlever les vaches aux « Avares », l'expédition sacerdotale n'était pas allée jusqu'à l'Océan, mais seulement jusqu'à la Rasâ du haut Indus; il est regrettable que l'identification exacte de la Rasâ soit encore de nos jours une énigme géographique.

TRITA

Encore une acquisition de vaches, mais le rôle d'Indra y est secondaire ou dû à un rattachement systématique. Le vrai héros en est Trita Aptya, un sacrificateur dévoué. Trita, incité par Indra qu'il a régalé de soma, combat Viṣvarûpa (« doué de toutes les formes »), fils de Tvashṭar, monstre à trois têtes et à corps de serpent, et fait sortir les vaches de l'intérieur de son corps (X, 8, 8, 9). Cette victoire est souvent attribuée à Indra par la seule raison que la destruction des monstres cadre mieux avec la force immense de ce dieu. Au vers I, 158, 5, un héros nommé Traitana tranche la tête au démon ; c'est peut-être un double de cette légende. La coïncidence est beaucoup plus certaine avec la légende avestique de Thraêtona, de la famille des Athwya, qui frappe Ajis Dahâka, le serpent à trois gueules, à trois têtes et à six yeux, et l'enchaîne au mont Damavand, où il sera tué à la fin des temps par Sâma Keresaspa. Au lieu de vaches, Thraêtona délivre

deux belles princesses iraniennes qu'Ajis Dahâka retenait captives. La partie eschatologique du mythe sent de loin les tendances moralisatrices dues à l'influence des croyances judéo-gnostiques; le reste est commun aux deux mythologies. Rien de sérieux ne milite en faveur d'une origine indo-européenne; le mythe d'Héraclès tuant le tricéphale Geryoneus pour enlever les troupeaux revient dans les légendes de plusieurs peuples sauvages. C'est l'identité onomastique, sinon étymologique, de Trita Aptya et de Thraêtona Athwya qui fait la substance d'une tradition indo-iranienne, c'est-à-dire d'une tradition passée de l'Iran dans l'Inde, non au temps proethnique, mais pendant la domination de la dynastie des Achéménides. L'ahurissement des poètes védiques en face de la concurrence faite à Indra par Trita, le jeu de mots bizarre que ces mêmes poètes font à propos de ce nom comme s'il désignait la troisième forme du soma, la manière de placer Trita tantôt à côté de dieux proprement dits, comme Vishnu et les Maruts, tantôt à côté de sacrificateurs mythiques, mais décidément humains, comme Manou, Vivasvant et Ayou, tout cela me paraît révéler un état d'hésitation qui est très naturel lorsqu'il s'agit d'un mythe venu du dehors, qui n'a pas encore eu le temps d'être convenablement encadré dans le tableau mythologique plus ancien. Outre ces données chancelantes, les auteurs védiques attribuent à Trita la connaissance de tous les mystères, en particulier celui de l'origine céleste de la race humaine (I, 105, 9). Au figuré, cela rappelle simplement la relation du sacrificateur primordial avec le dieu du feu, Agni, considéré comme le père céleste des créatures humaines, mais par cela même il est singulièrement rapproché de Manou et de Yama qui en sont les pères terrestres. Dans la conception de l'Avesta, Thraêtona est le père, non de l'humanité primitive en concurrence avec Yama, mais d'une humanité nouvelle pour remplacer celle qui a péri pendant le règne d'Ajis Dahâka. Ses trois fils représentent les trois familles ethniques qui se partagent la terre habitée. Il est fort improbable que les Iraniens aient emprunté aux Indiens un personnage aux traits si peu individualisés pour en faire un ancêtre aussi important de la race humaine et le chef de leur dynastie,

tandis que la divinisation d'un héros primordial, dès qu'il fut admis dans leur mythologie, ne fournissait matière à aucune difficulté. Sans racine et sans parenté, il flotte entre les extrémités des deux mondes et est dessiné par l'imagination tantôt comme un dieu, tantôt comme un homme. La date de son adoption dans le cycle indien est fixée d'avance par analogie avec les emprunts faits par les Indiens à leurs dominateurs perses : elle se place au cours de la soixantaine d'années qui précède l'invasion d'Alexandre, et encore à la condition que la légende de Thraêtona ait existé chez les Perses un siècle plus tôt. Au point de vue strictement historique, la possibilité que ce personnage ait été introduit dans l'Iran à l'époque alexandrine, plutôt par l'intervention secondaire des administrateurs araméens, auxquels on doit l'alphabet sémitique modèle simultané du pehlevi et des écritures indiennes, ne saurait *a priori* être contestée. Le IV[e] siècle n'est en fin de compte qu'une limite supérieure, et rien ne défend provisoirement de supposer que les hymnes qui font mention de Trita ne soient contemporains du poème consacré aux affluents droits de l'Indus, étudié au précédent alinéa, et qui ne peut être plus ancien que le commencement du III[e] siècle. Souvenons-nous qu'environ cent trente-six ans plus tard, et sans savoir un mot du mythe d'Héraclès et Géryoneus, l'auteur du livre de Daniel (VII, 6) a personnifié l'empire grec sous la forme d'un monstre tétracéphale. La conception d'êtres monstrueux à plusieurs faces joue un rôle immense dans la mythologie babylonienne et il n'est nullement nécessaire de dépasser les limites historiques pour expliquer sa présence chez les Aryens asiatiques. En ce qui concerne l'origine araméo-babylonienne de ce mythe, il est utile de rappeler que l'Avesta regarde Babylone comme la résidence d'Ajis Dahâka. La réminiscence est des plus remarquables, mais le mythe qui montre la destruction de la domination babylonienne par un dynaste iranien de l'antiquité reculée est forcément le produit d'une époque où l'histoire réelle du vainqueur du dernier roi de Babylone a été entièrement oubliée, c'est-à-dire de deux générations, au moins, après la disparition de l'empire achéménide.

LES DASAS OU DASYUS

De tous les exploits attribués à Indra et chantés par les poètes védiques, les victoires que ce dieu est censé avoir remportées sur les Dâsas ou Dasyus montrent un caractère presque réaliste et semblent répercuter l'écho de luttes prolongées entre les Aryas et des peuples de race étrangère. Les Dâsas sont partout mentionnés dans le Véda comme le contraire de l'Arya et son ennemi naturel. Ils sont représentés comme des hommes noirs, au nez épaté, qui ne prient pas, n'offrent pas de sacrifices, ne font pas de libéralités, n'observent pas les ordres ou suivent d'autres ordres. Un poète dit à Indra : « Tu as frappé avec la massue le Dasyu riche ; seul avec tes auxiliaires tu es venu, ô Indra. Ils ont pris la fuite en se dispersant dans de vastes plaines ; ceux qui ne sacrifient pas, les vieux ont trouvé la mort. » Plusieurs des Aryas vainqueurs portent des noms visiblement historiques : Pûru, Dabhiti, Sudâs, etc. Les Dâsas sont aussi très souvent mentionnés par des noms qui ne permettent pas d'interprétations mythiques, comme : Dribhîka, Pipru, Ilîbiṣa, Ṣambara, etc. Ṣambara est le célèbre ennemi de l'Aryen Divodâsa Atithigva, mais Indra tue aussi les Dâsas Karanja et Parnaya avec la tranchante bande de roue d'Atithigva (I, 53, 8; cf. X, 48, 8). Parfois les protégés sont traités comme s'ils étaient des Dâsas. Ainsi plusieurs passages védiques rapportent qu'Indra a soumis Kutsa, Atithigva et Ayû à la domination du jeune roi Tûrvayâna (I, 53, 10; VI, 18, 13; VIII, 53, 2). Les Dâsas possèdent des bourgs fortifiés. Indra a démoli les cent forteresses de Ṣambara qui habite dans les montagnes. Au sujet de deux Dâsas régulièrement nommés ensemble : Cumuri et Dhuni, on trouve constamment ce trait qu'Indra les a endormis; il s'agirait d'une surprise nocturne qui avait réussi à leur vainqueur Dabhîti. « Plongeant dans le sommeil Cumuri, ainsi que Dhuni, tu as tué le Dasyu ; tu as été favorable à Dabhîti. Alors même le vieillard au bâton a acquis de l'or; Indra a fait cela, ivre de soma » (II, 15, 9). Le contraire est arrivé à l'Arya Namî Sâpya, ami d'Indra qui allait être surpris en dormant par le Dâsa Namuci ; le dieu

tord la tête de ce dernier avec l'écume des eaux. A une autre occasion, Indra a rendu les eaux guéables pour Sudâs qui se préparait à combattre les Dâsas[1].

Tel est le résumé substantiel de ces luttes entre les Aryas et les Dâsas, célébrées par les chantres du Véda. Il est impossible de séparer avec nos moyens actuels les parcelles historiques amalgamées à la masse énorme et chaotique des fictions. Notre examen s'arrêtera à quelques noms propres qui sont à notre portée.

Le nom de Dâsa qui désigne l'ennemi irréconciliable des Aryas appelle hautement notre attention. Son sens de « serviteur » résulte avec certitude des noms : *Sudâs* et *Divodâsa* qui signifient respectivement : « bon serviteur » et « serviteur du ciel » et qui appartiennent à des amis d'Indra. Ce n'est donc pas sans raison que, dans le Véda, on fait entendre sous le nom générique de Dâsas ou Dasyus[2] la race aborigène subjuguée par les conquérants aryens. Mais il est opportun de faire remarquer qu'une telle application ne peut être que postérieure à la soumission de cette race non aryenne, et on est ainsi conduit à se demander si, à l'origine, le nom de Dâsa n'était pas porté par un peuple extra-indien soumis plus ou moins temporairement à un dynaste du Pendjab. Cette hypothèse me semble être d'une grande probabilité. L'opposition Arya et Dâsa a son parallèle exact dans l'Airya et Tûra de l'Avesta. Par « Tûras » ou Touraniens sont désignés les peuples du nord-est de l'Iran, connus sous la désignation impropre de Scythes, qui opposaient une résistance acharnée au progrès des armées perses vers le nord. Le légendaire Franraçia ou Afrasiab s'empara même pendant quelque temps de plusieurs cantons de l'Iran. Parmi les Touraniens la tribu des Dâhas ou Dahae est une des plus célèbres. Le XI[e] yasht contient une invocation aux âmes (fravashi ou férouers) des hommes pieux (= des gens convertis au zoroastrisme) des pays dahiques. Or,

1. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 151-162.

2. Le sanscrit *dasyu* a toutes les chances de répondre au perse *dahyu*, « pays », et d'exprimer au propre l'idée de « autochtone »; cf. le terme hébreu גּוֹי, qui part du sens primitif de « peuple » pour aboutir à celui de « ethnique, païen ».

Dâsa et *Dâha* est le même mot prononcé dans l'Inde avec la sifflante et dans l'Iran avec l'aspirée, ce qui constitue la différence régulière de ces deux dialectes. J'ajoute que cette identité est formellement attestée par Étienne de Byzance (Δάαι Σκυθικὸν ἔθνος· εἰσὶ δὲ νομάδες· λέγονται καὶ Δάσαι μετὰ τοῦ σ.). Ce renseignement, qui ne peut venir que d'une source indienne, mérite toute confiance et on doit en conclure que le nom des Dahae a été pris d'une part pour représenter les races non aryennes, d'autre part pour personnifier les races non iraniennes[1]. Nous voilà donc ici même en face d'un usage ethnographique dont l'origine perse n'est pas douteuse, car les Dahae habitaient sur les bords de l'Oxus qui touchait les possessions de l'Iran, tandis que ce fleuve était séparé de l'Inde par la haute chaîne du Paropamise et par la Bactriane, contrées qui n'ont jamais fait partie de l'Inde.

Pour fixer l'époque de cet emprunt, nous devons esquisser quelques faits que nous offrent les maigres renseignements conservés par les écrivains relativement récents. Hérodote, dans sa description de l'armée de Xerxès, réunit sous le même commandement les Bactriens et les Saces qu'il qualifie de Scythes Amyrgiens, mais garde le silence sur les Dahae, évidemment parce que la tribu de ce nom n'ayant pas d'importance particulière se confondait encore dans la dénomination générale de Saces ou de Scythes[2]. Pendant la marche d'Alexandre vers la Sogdiane, il est souvent fait mention de Scythes et de Massagètes, mais rien n'est dit sur les Dahae en particulier. Ces nomades ne commencent à jouer un rôle historique qu'au moment de la fondation de la dynastie des Arsacides, vers 356 avant l'ère vulgaire. Strabon fait de ces événements un récit plein de lumière : « Profitant des troubles qui avaient éclaté dans toute la région trans-taurique par suite du peu d'attention que les rois de Syrie et de Médie, trop occupés ailleurs, pouvaient donner à cette portion lointaine de leurs états, Euthydème, gouverneur de la Bactriane,

1. C'est-à-dire réputées pour telles par les Iraniens proprement dits.
2. Les Daiens mentionnés dans Hérodote, I, 125, sont une tribu perse et n'ont rien de commun avec les Dahae de la Transoxiane.

proclama naguère l'indépendance de cette province et de tout le pays environnant. A son tour, le Scythe Arsace, suivi d'une bande de ces Daae (= Dahae) nomades, dits [Daae] *Parni* (Παρνοι), qui habitent le long de l'Ochus, se jeta sur la Parthyée et s'en empara. Arsace et ses premiers successeurs obligés de lutter sans cesse contre les princes à qui ils avaient enlevé cette province, n'eurent d'abord qu'une puissance faible et précaire, mais plus tard, à force de vaincre et d'occuper de nouveaux territoires, les Arsacides acquirent une véritable prépondérance et finirent par dominer sur toute la contrée sise en deçà de l'Euphrate. Ils s'étaient emparés de même d'une partie de la Bactriane à la suite d'une attaque heureuse dirigée contre les Scythes et précédemment contre Eucratidès... Pour en revenir à Arsace, c'est bien chez ces mêmes Scythes qu'on le fait naître généralement; quelques auteurs ont prétendu cependant qu'il était originaire de la Bactriane et que c'est parce qu'il n'avait pu tenir en Bactriane contre les progrès rapides des armes de Diodote qu'il s'était sauvé dans la Parthyée et l'avait poussée à s'insurger. »

Appuyé sur ces données historiques, on est autorisé à affirmer que la pénétration du nom de Dâsa dans l'Inde n'est pas antérieure à 256 avant notre ère. D'abord ce nom a dû désigner exclusivement le peuple conquérant des Dahae et les sujets gouvernés par la dynastie des Arsacides qui était généralement réputée avoir une origine dahique. Quelques années après, ce terme a été appliqué à tous les non aryens sans différence de race et de pays. La haine contre le Dâsa a vraisemblablement sa source dans les tentatives réitérées que les premiers Arsacides n'ont certainement pas manqué de faire pour reconquérir l'Inde qui formait une province de l'empire achéménide. Il est inimaginable que ces conquérants, qui procédaient systématiquement à la reprise des provinces éloignées de l'ouest, aient négligé de s'annexer le Pendjab. Si cette annexion n'a pas eu lieu, c'est sans aucun doute parce que leurs efforts ont échoué devant l'opiniâtre résistance des Indiens. Ce conflit n'a d'ailleurs pas duré longtemps car vers 195 l'Ariane et l'Inde ont été conquises par Euthydème, roi grec de la Bactriane, et ses successeurs s'y sont maintenus

jusqu'à l'invasion des Sakas vers 140. Conclusion nette, les hymnes du Rigvéda qui sont hostiles aux Dâsas se placent chronologiquement en deçà de 255 comme date supérieure.

Ce résultat ne se fonde pas seulement sur le mot « Dâsa », il y a un certain nombre d'autres entités géographiques et ethnographiques connexes qui trahissent la même date. Nous les extrayons du fatras de noms fantaisistes représentant tantôt des dieux tantôt des démons. Bergaigne a soutenu avec vigueur que les personnages en connexion avec les combats d'Indra sont des dieux s'ils sont classés parmi les amis de ce dieu, et des démons s'ils figurent parmi ses ennemis. C'est probablement très exact en ce qui concerne l'état d'âme des poètes védiques qui ne distinguaient pas nettement entre les choses réelles et les créations de leur imagination. Mais cette confusion perpétuelle n'empêche pas que les noms propres qu'ils emploient ne soient parfois le produit de leur époque. Nous l'avons prouvé pour le terme *Dâsa*, nous y ajoutons les noms suivants :

1. ***Parnya.*** Indra tue les Dâsas *Karanja* et *Parnya.* Le premier nom m'échappe tout à fait, mais je vois dans le second le nom même des *Dahae Parni* auxquels appartenait Arsace I^{er} et avec le secours desquels il s'était emparé de la Parthyée.

2. ***Dribbîka.*** Indra tue ce personnage pendant son expédition contre les Dâsas. Nous y reconnaissons la tribu scythique des Δερβίκκαι ou Derbices qui habitaient dans le voisinage des Dahae, près de l'Oxus (Strabon, XI, 514, 520 ; Pline, VI, 48); les Derbices sont insignifiants au temps d'Alexandre.

3. ***Tûrvayâna.*** C'est un jeune roi qui ayant fait de nombreux sacrifices en l'honneur d'Indra, obtient de ce dieu la victoire sur les trois rois : Kutsa, Atithigva et Ayû. L'origine de ces rivaux n'est pas indiquée; en revanche, nous sommes en état de constater le nom du vainqueur dans une province extra-indienne, d'origine scythique et à une époque postérieure à l'invasion d'Alexandre. Cette province est la Bactriane qui est notoirement limitée au nord par le cours de l'Oxus, fleuve scythique par excellence. Strabon nous apprend qu'anciennement il n'y avait guère de différence sous le rap-

port du genre de vie et de l'ensemble des mœurs et des coutumes, entre les nomades d'une part et les Sogdiens et les Bactriens de l'autre. Dans l'armée de Xerxès, les Bactriens et les Saces (nom général des Scythes en perse) était placés sous un même commandement. Il est absolument certain aujourd'hui que la population de ces pays était foncièrement de race et de langue iraniennes. Une fois maîtres de la Bactriane, les Grecs, à l'exemple des Perses, la divisèrent en satrapies. Deux de ces satrapies, celle de Aspionos (Ασπιονου) et celle de Turiuanos (Τουριουανου) leur ont été enlevées plus tard par les Parthes (Strabon, XI, 517). Ce sont des noms propres d'hommes appliqués à des divisions géographiques, rappelant entre autres la satrapie d'Atropatène dérivée du nom d'Atropatès. En ce qui concerne les noms des deux satrapes bactriens, il est visible que Aspionos répond à une forme comme ***aspyana***, « possesseur (?) de chevaux (aspa) ». Le second, Τουριουαν, ne demande que la correction insignifiante Τουρουιαν pour se superposer au nom védique ***Tûrvayâna***, le zend ***Taurvayâna***, « possédant le don de la victoire ». Bien que ce nom puisse aussi être interprété par le sanscrit, l'important est qu'il soit porté par un Bactro-Scythe, c'est-à-dire par un congénère des Dahae, les Dâsas du Véda.

4. *Namî et Namuci.* Les deux noms ne diffèrent l'un de l'autre que par leurs terminaisons, ce qui atteste une opération artificielle de la part des Rishis. Namî est cependant un nom indubitablement scythique, notamment celui de l'Araxe. « Le fleuve Ranha (Araxe), lit-on dans le Bundahish, est celui dont il est dit : il vient de la Hara berezaiti dans le pays de Surik (Sogdiane); on le nomme aussi Nami[1]. » Ce nom a été conservé par les immigrants turcs sous la forme de ***Namitch***, laquelle répond à son tour à la forme ***Namik*** (*g*, *dj*, *c*), et qui est précisément celle de ***Namuci***. Les Rishis ont dissimilé ces deux variantes en faisant de Namî un fidèle et de Namuci un infidèle. La bizarrerie de l'arme avec laquelle Indra tranche

1. Sur la correction *Nâmî* au lieu de *Amî*, voyez J. Marquart, *Die Chronologie der alttürkischen Inschriften*, p. 5-6, note 5. Le ***Nâmi*** ou ***Nâmik*** est le Zarafšan moderne.

la tête de cet impie prouve jusqu'à l'évidence qu'il s'agit d'une personnification de fleuve. Indra tord la tête du démon avec sa propre arme, l'écume de ses vagues soulevées.

5. *Ṣambara*. Chef Dâsa puissant, maître d'innombrables bourgs fortifiés dans la montagne. Indra broie les citadelles et le frappe de sa foudre au profit des Aryas Ce nom a été porté plus tard par un roi dahique. Sur les monnaies à légendes bilingues de ce monarque, on lit en caractères pehlevis צנבר et en caractères grecs Σαναϐαρης. Il semble signifier « voyage (*bara*) du désert (*ṣana*, *ṣanaka*) », qualification bien caractéristique de la vie primitive des Dahae. On comprend ainsi l'association des pays dahiques et des pays ṣaniques dans le vers Yasht XI, 11, 145 : les Ṣaniques sont des Dahae qui ont conservé leur vie nomade dans les déserts des deux côtés de l'Ochus et de l'Oxus.

A moins de fermer les yeux ou d'attribuer toutes ces coïncidences à un simple hasard, il sera difficile d'échapper à la conclusion qu'au moment où les poètes védiques chantaient les victoires d'Indra sur les Dâsas, les affaires de la Bactriane et des autres provinces perses de l'extrême nord étaient bien connues dans l'Inde et attiraient l'intérêt général. La connaissance de ces pays lointains favorisée pour la première fois par la conquête d'Alexandre a continué à s'élargir par suite des expéditions de Séleucus Nicator, qui embrassaient les provinces orientales de la Perse et la plus grande partie de l'Inde, et surtout par l'occupation effective par Tchandragupta des provinces adjacentes au bassin de l'Indus. Mais ce n'est qu'après 255 et à la suite de luttes réussies contre les premiers Arsacides que la fiction de victoires remportées par le principal dieu indien sur les Dâsas a pu se produire et être accueillie avec enthousiasme par les chefs de l'armée, chez qui l'extension du royaume avait éveillé le désir de gagner de nouveaux lauriers.

J. Halévy.

Notes d'Assyriologie.

(*Suite et fin.*)

L. 34. Cette phrase me paraît devoir être lue ainsi d'après ce que j'ai vu sur l'original :

Arḫu šuâtu (amêl) rab ú-qu (amêl) ṣâbu šarri ša ina (mât) Akkadi(ki) ištu rêši-šu adi... šu ú-pa-ḫir-ma ana rêṣuti (ID. DAḪ) illikma[1].

Ce même mois le rab uqu[2] réunit les guerriers du roi qui se trouvaient en Accad du haut en bas, il marcha au secours.

L. 35. Cette même année le maḫiru (prix d'achat) à Babylone et les villes fut établi suivant la cote des tarifs grecs; à lire non pas iš-ša-am-mu, comme le fait Strassmaier, mais iš-ša-am (IV₁ de שים). Le *mu* qui suit commence une autre phrase. A transcrire par conséquent l. 35 :

Šattu šiâti maḫiru ina E(ki) ù alâni ana pî zîpi ša (mât) Yamannu iššâm. Šattu šiâti murṣu ikkitum ina mâti kabtu.

Zîpu a ici un sens nouveau, celui de tarif, règlement, ordonnance, etc.

Ikkitum ou iqqitum est une épidémie.

Kabtu traduit l'idéogramme MAḤ. Cette même année une terrible épidémie (sévit) dans le pays.

L. 36. La 37e année d'Antiochus et de Séleucus, au mois d'Adar, le 9e (jour), le gouverneur d'Akkad et les inspecteurs, etc., etc.

Le mot que je traduis par ***inspecteurs*** est PAQ. DU. MEŠ; c'est ainsi qu'il faut lire; je ramène PAQ. DU à un thème paqâdu = surveiller. On voit très nettement sur l'original le signe du pluriel MEŠ qui suit PAQ. DU.

L. 37. Au milieu de la phrase SU. ŠI est l'idéogramme de

1. DU-ma; dans ce document les signes de « šarru » roi et de « DU » alâku se confondent aisément.

2. Nous voyons par là les fonctions que remplissait le rabuqu, c'était un fonctionnaire militaire chargé de lever les troupes.

šalummatu; suit peut-être qir-rib? šu? nu. Šalummatu qirribšunu signifierait, gloire parmi eux, honneur à eux, c'est-à-dire que le gouverneur d'Akkad et les inspecteurs furent reçus à Séleucie avec tous les honneurs dus à leur rang[1].

L. 38. L'original a non pas : ina KU-ŠA-DU, mais « ina KU ša šarri » comme à la ligne suivante. Nous lisons par conséquent : Arḫu šuâtu (amêl) mu-ma-'-ir (mât) Akkadi(ki) zêru ///// ina? šatti XXXII kan ina ašâbi (ku) ša šarri ana kurummâte (ŠUK. ḪI. A) (amêl) E(ki) meš : ce même mois le gouverneur d'Accad, le blé de la 32e année en présence du roi pour la nourriture des Babyloniens, etc., etc... Ce document si intéressant, où les observations astronomiques se mêlent aux données historiques, présente des difficultés assez grandes d'interprétation. Les traductions de Strassmaier, Winckler et Pinches ne concordent guère. Une nouvelle collation s'impose et une publication à bref délai des textes séleucides serait accueillie avec faveur par ceux qui s'intéressent aux derniers temps du peuple babylonien. Sous le règne des Antiochus et des Séleucus, Esaggil conserve encore sa splendeur, les dons des princes, les pèlerinages, le culte toujours vivant donnent à ce sanctuaire plusieurs fois séculaire un éclat sans pareil. Un texte étudié par Pinches, *Sp.*, II, 1008, en témoigne; parmi les offrandes mentionnées : taureaux, béliers gras (marûtu), se trouvent des oiseaux paspasu[2], que l'usage voulait que l'on présentât lors de la prise de la main de Bêl. Cf. pour paspasu Sargon, A. 312 et Nebukadnez, Wadi Brissa, *passim*. La chronique séleucide mentionne deux fois le nom du pays de Saparda (l. 31 et l. 36).

Voici ce qu'on lit à propos de ce mot Saparda = Σαπέρδαι dans l'*Etymologicum magnum*, édit. d'Oxford, page 708, 40 : Σαπέρδας πέντε, καὶ τέσσαρας πέρκας· οὕτως παρὰ Λουκιανῷ. Σαπέρδαι, αἱ ἀφύαι καλάμοις διειρμέναι καὶ τεταριχευμέναι, ἢ τὰ ὕεια τεμάχη, ἃ ἰόνδην Παφλαγόνες καλοῦσιν. Αἱ πέρκαι δὲ, εἶδος ἰχθύος καὶ αὐτὸ τεταριχευμένον. Καὶ ἔοικεν ἀπὸ τούτου καὶ ὁ σαπέρδης τὰ ἀπὸ

1. Cette interprétation repose sur des conjectures bien frêles.
2. 11 ḪU.US.TUR marûtu ana nindâbi libbi Esaggil.

τῶν ἀφυῶν νῦν ταρίχη σημαίνειν. Οἱ δὲ ἀκριβέστεροι σαπέρδην φασὶ τέμαχος τεταριχευμένον ἰχθύος· τὸν γὰρ κορακῖνον ἰχθῦν σαπέρδην οἱ ποντικοὶ φασί. Ce passage, qui nous apprend que les gens du Pont appelaient σαπέρδην un poisseau de couleur noire, ne nous renseigne guère sur la localisation de ce pays; il est avant tout d'ordre culinaire; cependant le rapprochement se laisse établir. Saparda est une province de l'Asie Mineure, qui n'a rien à voir avec la ville de Sardes. Il se pourrait fort bien d'après les inscriptions de Darius que Saparda désignât une des provinces sur les bords de la mer Noire. (Voir les passages dans Del., *Parad.*, p. 249.)

§ 17. ***Malîlu***, Del., H. W., p. **414**, désigne, outre la flûte, aussi une partie du corps humain (voir mon glossaire des mots qui se trouvent dans les « omina »).

§ 18. ***Suqtu***=partie du corps humain (cf. le glossaire).

§ 19. Sagû, Del., H. W., p. 489, n'est autre que ܨܒܐ qui signifie : souhaiter, désirer ardemment.

§ 20. Šabikû, Del., H. W., p. 638, = ܫܒܟܐ = شبكة = sorte de voile en dentelle, velum reticulatum. (Dict. de Payne-Smith.)

§ 21. Šabakilu, Del., H. W., p. 638, correspond sans doute à סְבִיכָא=rameau entrelacé.

§ 22. Šabâšu=ܫܒܫ=multiplier, rendre abondant, épaissir. La signification de « wenden », proposée par Del., H. W., p. 639, me semble bien problématique. Maqlû, p. 39: ceux qui ont multiplié la poussière de mes pieds (eprâti šepâia išbušu).

§ 23. Tidnu=Amurru, d'après P. S. B. A., 1896, p. 251. Déjà Hommel a rapproché Tidnu de Aḫarru, c'est-à-dire Amurru, voir K. B. III, p. 37, note**, dans Gudea, B., col. VI, l. 13, où on peut lire aussi bien Tidanum que Tidnum; les signes « da, ṭa » et « id, iṭ » sont presque les mêmes dans les inscriptions archaïques.

§ 24. En syriaque il existe un verbe ܦܪܩ (cf. saint Matth., VI, 13, hébreu פצח) dont le paël surtout est employé; le sens est libérer, délivrer, affranchir. En assyrien il y avait proba-

blement deux ou trois verbes paṣû. L'un d'eux avait peut-être le sens du verbe syriaque, de sorte que l'on pourrait traduire puṣaîtu, Del., H. W., p. 534, « l'affranchie, l'esclave devenue libre ». Nous connaissons un autre nom dérivé de la même racine, II R., 29, l. 74, puṣṣûtum qui est un des nombreux termes se rapportant à la « fiancée ». Cette tablette qui renferme les nombreux synonymes de kallâtu a été étudiée par Jensen, V. O. J., vol. VI, p. 210. Je ne pense pas que puṣṣûtu doit être interprétée « la femme en blanc », mais plutôt la jeune fille pure, la vierge; de même que « ḫurâṣu piṣû », signifie non pas « l'or blanc » mais « l'or pur ». Nous aurions ainsi un verbe paṣû avec le sens de : 1° séparer, délivrer, affranchir; 2° purifier; 3° blanchir; à moins qu'il faille distinguer deux ou trois verbes assez identiques quant au sens.

§ 25. Je crois que l'on peut avec une certaine précision localiser le mont Niṣir sur lequel s'arrêta le vaisseau de Xisuthros après le déluge. Le principal passage qui nous éclaire sur la situation de la montagne célèbre est celui d'Assournaṣirpal III, l. 32-36, cité par Delitzsch, *Paradies*, p. 105. (I R., 20, l. 39.) On peut se demander pourquoi le roi d'Assyrie s'est borné à si peu de détails sur le Niṣir, mais la sobriété est un des caractères principaux de ses récits, il n'y a donc pas lieu de nous étonner. D'après M. Delitzsch, le Niṣir doit être cherché entre le 35° et le 36° de latitude, et à l'est du Tigre, au delà du petit Zâb. Si nous examinons la carte de Chaldée, de la Géographie de Reclus (Asie Antérieure, vol. IX, p. 432), nous pourrons localiser le Niṣir parmi les montagnes d'Hamrin aux environs et au sud-est de Kerkouk. Dans cette contrée se trouvent d'abondantes sources de naphte exploitées encore aujourd'hui. « Du vaisseau de Xisouthros, qui s'était enfin arrêté en Arménie, une partie subsiste encore dans les monts Gordyéens, en Arménie[1], et les pèlerins en rapportent l'asphalte qu'ils ont raclé sur les débris, etc.[2], etc. » Lenormant

1. Il n'y a pas lieu de réfuter l'erreur de cette version.
2. Passage de Bérose cité dans *les Origines de l'histoire*, par Lenormant, page 389.

identifiait le Niṣir au pic de Rowandîz (Maspero, *Histoire Ancienne*, tome I, p. 570), mais c'est aller chercher cette montagne bien loin. On consultera avec fruit le dernier travail sur le déluge de M. Duparc, professeur de géologie à l'Université de Genève. Ce savant avec lequel j'ai eu un entretien à ce sujet s'accorde à placer le Niṣir vers les premiers contre-forts montagneux du Kurdistan méridional.

§ 26. L'historien Fauste de Byzance (*Fragmenta Historicorum Græcorum*, vol. V, édit. Langlois, p. 272) rapporte que dans un entretien avec Sapor, roi des Perses, Vasag, sharabed de la Grande-Arménie, son adversaire, lui dit avec fierté, avant de mourir : « Maintenant me voyant petit comme je le suis, tu ne peux comprendre la mesure de ma grandeur, car j'étais jusqu'à présent un lion pour toi ; mais actuellement tu me traites comme un renard. Cependant, tant que j'ai été Vasag, j'étais un géant ; j'avais un pied sur une montagne, un autre pied sur une autre montagne ; quand j'appuyais sur mon pied droit, la montagne de droite rentrait sous terre ; quand j'appuyais sur mon pied gauche c'était la montagne de gauche qui s'enfonçait sous la terre. » Sur les bas-reliefs de Boghaz-keui, parmi les dieux et déesses qui s'avancent les uns vers les autres, les uns sont debout sur des panthères, les autres ont leurs deux pieds appuyés chacun sur une montagne. Il y a là une coïncidence bien curieuse à faire remarquer et cette image du héros évoquée par Vasag semble comme empreinte du souvenir des dieux de Boghaz-keui.

ALFRED BOISSIER.

LA LÉGENDE INÉDITE

Des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées

TEXTE SYRIAQUE (ATTRIBUÉ A JACQUES D'ÉDESSE)
ET TRADUCTION FRANÇAISE

(*Suite.*)

TEXTE SYRIAQUE

ܬܫܥܝܬܐ ܕܥܠ ܒܢ̈ܘܗܝ ܕܝܘܢܕܒ ܒܪ ܪܟܒ ܘܗܠܝܢ ܕܠܥܒܪܗ ܡܢ

ܐܘܩܝܢܘܣ ܝܡܐ ܗܘ ܪܒܐ .

ܡܢ ܡܣܡ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܠܙܘܣܝܡܘܣ ܚܣܝܐ ܡܥܠܝܐ[1] .

ܐܝܬ ܗܘܐ ܓܒܪܐ ܚܕ ܢܟܦܐ ܘܡܥܠܝܐ[2] . ܕܫܡܗ ܗܘܐ
ܒܡܕܒܪܐ ܓܘ̈ܝܐ ܐܪܕܒܝܢ . ܡܢ ܠܚܡܐ ܠܐ ܐܟܠ ܗܘܐ . ܘܚܡܪܐ
ܠܐ ܫܬܐ ܗܘܐ . ܘܠܐ ܦܐܪ̈ܘܬܐ ܕܐܝܠܢܐ ܚܙܐ ܗܘܐ . ܫܢ̈ܘܗܝ ܕܝܢ
ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܙܘܣܝܡܘܣ . ܘܡܬܟܫܦ ܗܘܐ ܠܐܠܗܐ ܒܨܠܘܬܐ
ܘܒܐܝܡܡܐ . ܕܢܚܘܐ ܠܗ ܠܐܝܟܐ ܢܦܩ ܐܝܟ ܠܘܬܗܘܢ ܠܛܘܒ̈ܢܐ
ܒ̈ܢܝ ܝܘܢܕܒ[3] ܕܐܫܬܢܝܘ ܡܢ ܒܒܠܐ[4] . ܒܬܘܟܐ ܐܪܥܢܐ
ܢܒܝܐ . ܘܐܝܟܢܐ ܐܡܪ ܐܝܟ ܐܠܗܐ . ܘܟܕ ܚܙܐ ܡܪܝܐ ܫܦܠܗ[5]
ܕܗܢܐ ܛܘܒܢܐ ܙܘܣܝܡܘܣ . ܟܠܐ ܐܦ̈ܝ ܗܠܝܢ ܛܘܒ̈ܢܐ[6] . ܘܗܝܕܝܢ

1. C'est le titre de B.
2. ܘܒܨܠܘܬܐ D.
3. ܪܟܒ ܒܪ D.
4. ܒܒܠܐ ܕܐܝܣܪܐܝܠ D.
5. ܛܘܪܦܗ B + ܫܦܠܗ D.
6. ܛܘܒܢ̈ܬܐ B.

ܫܡܥ ܐܠܗܐ ܨܠܘܬܗ . ܘܩܒܠ ܒܥܘܬܗ . ܘܚܣܝܢ ܡܢ ܡܩ̈ܕܡ . ܟܕ ܡܨܠܐ . (ܐܬܐ ܠܗ ܡܠܐ ܕܝܢ)[1] ܘܐܬܐ ܡܠܐܟܐ ܠܘܬܗ . ܡܟܝܠ ܘܐܡܪ ܠܗ . ܙܘܣܝܡܘܣ ܓܒܪܐ ܕܐܠܗܐ . ܐܢܐ ܡܢ ܪܘܡܐ ܐܫܬܠܚܬ ܠܘܬܟ[2] . ܕܐܗܘܐ ܠܟ ܡܗܕܝܢܐ . ܘܐܚܘܐ ܠܟ ܐܘܪܚܐ ܕܬܐܙܠ ܘܬܚܙܐ ܠܗܠܝܢ ܛܘܒ̈ܢܐ . ܐܝܠܝܢ[3] ܕܩܒܠܘ ܡܢ ܡܪܝܐ . ܕܢܗܘܢ ܠܐ ܬܬܚܡܘܢ ܕܢܟܠܘܢ . ܕܗܢܐ ܐܪ̈ܒܥܝܢ ܫ̈ܢܝܢ ܠܚܡܐ ܠܐ ܐܟܠܘ ܘܚܡܪܐ ܠܐ ܐܫܬܝܘ[4] . ܘܐܦ̈ܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ ܠܐ ܚܙܘ . ܐܠܐ ܦܪܨܘܦܐ ܕܡ̈ܠܐܟܐ . ܘܗܢܐ ܡܢܗܘܢ ܠܟ ⁘

ܘܩܝܡ ܢܦܩ ܡܢ ܡܥܪܬܐ[5] . ܘܪܕܐ ܥܡܗ ܕܡܠܐܟܐ ܡܩ̈ܕܡܬܐ ܐܪ̈ܒܥܝܢ . ܡܗܠܟ ܒܡܕܒܪܐ ܚܕܐ . ܟܕ ܡܬܪܦܐ[6] ܐܠܐ ܘܠܐ ܐܠܐ . ܘܚܙܝܗ ܢܦܫܗ (ܡܢ ܛܘܪܦܐ)[7] ܟܕ ܡܨܠܐ ܐܠܐ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܬܒ̈ܥܬܐ[8] ܡܘܕܡ . ܘܐܬܬ ܚܝܘܬܐ ܚܕܐ ܘܛܥܢܬܗ . ܘܪܕܝܐ ܗܘܬ ܬܡܢ ܡܩ̈ܕܡܬܐ ܗܝ̈ܢܐ . ܟܡܐ ܕܦܠܓܗ ܠܐܘܩܝܢܘܣ[9] ܪܒܐ[10] . ܘܟܕ ܡܛܝܗ ܠܡܢܬܐ ܪܒܐ . ܐܬܕܢܚ[11] ܒܪܘܚܣܢܘܬܗ . ܘܡܬܛܫܐ ܗܘܬ ܕܡܢܐ ܐܝܟ . ܘܡܫܝܢܐ ܡܠܐ ܐܬܐ ܠܘܬܗ ܟܕ (fol. 329 r°)

1. Deest B, D.
2. + ܡܢ ܐܠܗܐ D.
3. ܐܡܪ D.
4. D ajoute que les paroles de Dieu l'emportent sur le pain et le vin.
5. + ܕܝܠܗ D.
6. ܡܛܗܪܦ B, D.
7. Deest B.
8. ܐܪ̈ܒܥܝܢ D.
9. + ܡܥܠܐ D.
10. + ܕܡܥܒܪ ܠܗ ܠܐܪܒܐ D.
11. + ܡܨܝܢ D.

ܐܡܪ . ܐܘܟܝܬܐ ܕܐܠܗܐ . ܠܐ ܡܫܬܘܩ ܐܢܐ ܦܣܩܐ . ܐܘ ܒܪܝ
ܒܟܘܢ . ܐܠܐ ܚܢܢ ܘܐܬܒܝܢ . ܘܚܙܝܬ ܡܠܟܘܬܗ ܡܢ ܫܡܝܐ ܐܡܪ
ܗܘܐ ܠܒܝܫܐ ܕܚܝܠܐ (ܕܐܬܐ)[1] ܥܠ ܥܠܡܐ . ܘܡܠܟܘ ܗܘܐ ܢܣܒܘ
ܕܚܝܠܐ ܒܝܕܐ ܠܪܘܡܐ ܕܫܡܝܐ . ܘܪܢܝܬ[2] ܕܕܠܡܐ ܠܫܡܗ ܡܠܘܗ
ܐܠܗܘܬܗ ܘܠܟܝܢ ܓܘܕܐ . ܘܡܠܐ ܫܡܫܐ ܡܢ ܫܡܗ ܟܝܢܐ ܕܐܡܪ :
ܐܒܐ ܘܡܫܝܚܐ[3] . ܐܠܐ ܕܝܢ ܫܒܝܚܐ ܘܐܝܩܪܐ ܠܐܠܗܐ . ܗܘ ܕܒܪܝܢ
ܟܝܢܐ ܫܡܝܢܐ ܕܡܠܟܘܬܗ . ܠܗܘ ܕܠܐ ܦܣܩ ܠܗ ܠܫܒܚܝܢ .
ܘܗܝܡܢ ܝܠܦܬ ܩܕܡ[4] ܡܠܝܐ . ܕܐܡܪ ܕܣܦܪ ܠܝ ܒܝܬܐ ܗܘ
ܠܫܡܗ ܒܟܠ . ܘܡܬܚܫܠ ܐܬܚܙܝܘ ܬܪܝܢ ܐܡܟܝܢ ܥܠ ܫܡܫܐ
ܕܫܡܐ ܪܘܚܐ ܕܐܬܚܙܝܘ ܠܐ ܚܙܝܬ ܡܫܬܘܩܢ . ܘܗܝܕܝܢ ܗܘܘ
ܡܫܝܚܝܢ ܓܒ . ܘܗܝܡܢ ܐܬܪܝܢ ܗܘ ܚܙܐ ܡܢ ܐܡܟܝܢܐ[5]
ܘܐܡܪܬ ܒܫܘܒܚܐ ܕܡܪܝܐ . ܘܐܬܦܫܛ ܠܗܬ ܪܘܚܐ .
ܘܒܠܝܠ ܘܓܒܝܢ ܒܪܝܫܗ ܒܝܕܐ ܠܒܝܬܐ ܗܘ ܠܡܪܝܐ .
ܘܐܬܪܝܢ ܠܗܬܗ[6] ܐܦ ܗܘ ܐܡܟܝܢܐ ܐܡܪܬܐ . ܘܟܕ ܪܫܡܗ ܗܘ
ܕܡܢ ܗܕܐ ܘܐܬܦܬܠ ܠܗܘ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܐܡܪܬܐ . ܘܠܫܡܝܐ
ܦܬܠ ܠܫܡܗ ܡܠܘܗ . ܘܗܕܐ ܒܬܪ ܠܐܬܦܠܛܘܣ ܙܒܢ . ܘܒܟܝܢܐ[7]
ܗܘ ܒܡܬܒܪܢܘܬܗ ܕܐܠܗܐ . ܘܐܬܬܚܝܠ ܒܪܝ ܒܝܘܡܐ ܬܠܝܬܝܐ

1. ܬܫܪܝܢ B, D.
2. + ܒܠܒܝ D.
3. + ܬܬܬ, ܫܡܫܐ, ܓܘܒܝܢ ܒܝܘܡܐ ܗܘ D.
4. ܠܗܬ B.
5. + ܘܓܒܝܢ ܒܪܝܫܗ D.
6. ܠܗܬܝ D.
7. + ܘܒܟܝܢܦܬܐ D.

ܡܩ̈ܒܠܝܢ : (fol. 329 v°) ܟܕ ܠܫܘܡܠܝܗ ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܦܘܡܗ ܠܐ
ܡܫܠܡ . ܘܗܝܕܝܢ ܡܠܐܟܐ ܘܢܚܬ ܠܐܪܥܐ ܗܘ ܕܢܣܒܗ ܡܢ ܫܡܝܐ .
ܕܢܦܫܬܐ ܗܘܬ ܘܫܡܝܐ . ܘܡܠܟܐ ܐܡܠܟ̈ܐ ܗܘܝܢ ܫܪܝܪܐ . ܕܫܡܠܝܢ
ܦܐܪܐ ܕܢܦ̈ܫܬܐ ܘܟܘ̈ܫܒܐ ܘܐܝܬܘܗܝ ܗܘܬ ܐܝܟ ܢܦܪܬܐ ܕܟܠܐ
ܘܪܟܝܟܐ ܟܕ ܬܘܪܐ ܠܟܠܗ ܟܘܢ . ܐܦܠܐ ܪܘܚܐ . ܟܕ ܡܟܠܐ
ܒܘܒ̈ܟܐ[1] . ܘܡܠܟܐ ܗܘܬ ܒܟܘܫܒܐ ܕܢܦ̈ܫܬܐ ܘܢܦܠܬܐ ܀

ܘܟܕ ܡܠܟܐ ܗܘܬ ܒܡܘܦܪܗ ܕܐܪܥܐ ܗܘ . ܡܪܟܒ ܡܟܝܠ
ܘܫܪܝܬ ܢܦܫܐ ܡܢ ܟܕ ܡܠܟ ܠܪܘܚܐ . ܘܕܢܚܬ ܟܕ ܫܪܝܬܗ
ܘܐܡܪܬ . ܗܟܢ ܠܝ ܐܝܢ . ܗܘ ܕܝܢ ܦܬܚ ܠܗ ܦܠܓܘܬܐ ܘܐܡܪ .
ܬܐ ܒܫܠܡ . ܘܢܦܩܬ ܗܘܬ ܠܝ . ܢܦܠ ܐܠܐ ܢܦܫܐ ܕܢܦܫܬܐ
ܕܐܠܗܐ ܐܠܝܫܢ . ܘܠܐ ܠܡܘܪܒܐ ܠܐ ܡܢ ܗܘܝܬ ܕܝܢ ܕܐܠܗܐ .
ܘܐܘܬ ܫܐܠܬܗ . ܕܡܢ ܟܠܡܐ ܕܫܪܝܪܘܬܐ ܐܬܠܬ . ܐܠܐ ܕܝܢ ܐܡܪܬ
ܠܗ . ܕܒܫܪܐ ܡܢ ܟܠܡܐ ܕܫܪܝܪܘܬܐ ܐܬܠܬ ܢܦܫ ܡܠܠ
ܫܐܠܬܗܝ . ܐܠܐ ܐܡܪ ܠܗ . ܡܬܒܥܝܐ ܒܪܬܠܝܐ ܐܢܬ . ܗܘ ܕܝܢ
ܐܡܪ ܠܗ ܕܐܢܬ ܗܘ ܒܪܬܠܝܐ . ܘܠܐ ܚܟܡ ܐܢܬ . ܒܗܘ
ܕܠܒܘܫܟ ܡܬܚܟܡܬܐ . ܠܒܘܫܟ ܕܝܢ ܕܡܠܟ ܠܐ ܡܬܚܟܡܬܐ
ܗܘ . ܘܐܠܗܘ ܕܝܢ ܕܝܢܒܗ ܕܐܝܬܝܗܝ . ܬܐ ܚܘܪ[2] ܠܪܘܚܐ
ܕܩܕܫܐ . ܘܟܕ ܚܙܬ ܠܟܠܗ ܡܢܝܢܗ ܕܝܢ (fol. 330 r°) ܠܦܪܝܘܦܐ
ܕܟܠܗ ܐܝܟ ܦܪܝܘܦܐ ܕܩܕܡܐ ܘܡܢ ܕܡܟܠܐ ܢܦܘܪܝܢ ܒܢܝܢ .

1. + ܦܐ̈ܬܐ D. | 2. ܠܐ ܐܫܬܘܪ B.

ܘܢܦܠܘ ܥܠ ܐܪܥܐ . ܘܗܘܝܢ ܡܢܟ ܠܘܬܝ ܘܠܒܒܝ ܗܘܐ ܒܐ̈ܝܕܝ
ܘܐܬܚܫܒܬ ܥܠ ܢܦܫܝ . ܘܐܡܪܬ ܠܝ ܠܐ ܬܕܚܠܝ . ܐܠܐ ܕܝܢ ܐܣܬܟܠ
ܚܙܝ ܡܢ ܬܫ̈ܒܚܬܐ ܕܠܘܬܗܘܢ ܕܝܢ ܐܬܦܪܥܘ ܕܐܬܬܐ . ܐܠܐ ܐܬܐ ܕܝܢ
ܠܗܝ . ܘܐܬܚܙܝܬ ܠܘܬܝ ܡܕܡ ܬܫ̈ܒܚܬܐ ܐܚ̈ܪܢ . ܘܦܪܐ ܗܘܐ ܠܗܝ .
ܟܕ ܐܝܟ ܕܐ̈ܝܕܝܐ ܕܝܠܝ . ܘܡܬܐܠܦ ܗܘܐ ܠܝ ܥܠ ܟܠܡܕܡ ܘܥܠ
ܟܠ ܕܠܗ . ܘܗܘܝܢ ܡܫܬܟܚܝܢ ܠܘܬ ܟܢܫܐ ܕܬܫ̈ܒܚܬܐ . ܘܟܕ ܚܙܝܬ
ܐܢܘܢ ܢܦܠܘ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܣܓܕܘ ܠܗܘܢ . ܘܐܬܚܙܝܘ ܗܘܐ
ܟܢܫܐ[1] ܕܡܠ̈ܐܟܐ ܕܫ̈ܡܝܐ ܫ̈ܡܝܢܐ . ܘܡܕ̈ܝܢܬܐ ܗ̈ܕܝܪܬܐ . ܘܟܕ
ܣܓܕܘ ܬܫ̈ܒܚܬܐ ܗܠܝܢ . ܫܡܥܬ ܐܢܐ ܘܡܠܠܘ ܘܐܡܪܘ
ܩܕܝܫܐ[2] . ܕܠܟܐ ܐܝܬ ܫܘܠܛܢܗ ܕܟܠܡܐ ܡܢܗ . ܘܡܫܬܒܚܐ
ܐܠܗܐ ܐܢܬ ܕܐܬܐ ܠܘܬܢ . ܘܫܠܡ ܟܠܗܘܢ ܘܣܓܕܘ . ܘܒܬܪ
ܡܢ ܗܪܟܐ ܕܐܬܚܙܝ ܐܢܘܢ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܠܝ ܠܘܬܗܘܢ . ܘܗܟܢܐ
ܐܬܐ ܕܠܘܬܗܘܢ . ܘܫܡܥܬ ܗܘܐ ܐܝܟ ܩܠ̈ܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܠܘܬܗ ܡܢ
ܫܡܝܐ . ܘܫܡܥܬ ܡܠܬ ܟܠܗܘܢ ܕܬܫ̈ܒܚܬܐ . ܘܟܠܗ ܘܐܡܪܘ
ܠܗܘܢ . ܠܐ ܬܫܬܒܚ ܠܦܬܓܡܐ ܡܠܐ ܫܘܠܛܢܐ . ܠܐ ܐܬܪܘܪܒܘܢ
(fol. 330 v°) ܡܢ ܡܬܐܡܪܘ ܕܫܒܬܐ ܗܘܬ ܕܠܘܬܗܘܢ . ܐܠܐ ܕܝܢ
ܢܦܩ ܠܘܬܗܘܢ ܫ̈ܒܚܐ ܣܓܝܐܝܢ . ܘܟܠܗܘܢ ܠܗ ܘܐܬܕܠܚܘ
ܟܠܗ ܡܬܒܪܟܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܠܘܬܗܘܢ ܘܫܘܒܚܐ ܠܫܡܗܘܢ . ܗܘ ܫܒܝܚ
ܢܦܩ ܡܢ ܠܘܬܗܘܢ ܘܗܦܟ ܠܡܕܝܢܬܗ ܟܕ ܚܕܝ ܀

1 ܟܢܫ̈ܐ D. | 2 ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ B.

ܘܟܕ ܗܠܝܢ ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܠܐܟܐ ܐܬܥܠܝ ܠܫܡܝܐ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܛܘܒܢܐ ܫܡܥܘ. ܘܫܒܚܘܗܝ ܠܐܠܗܐ. ܘܐܫܬܥܝܘ ܩܕܝܫܐ ܗܠܝܢ ܛܘܒܢܐ ܠܥܝܢ ܡܠܘܗܝ ܕܐܝܟܢܐ ܗܘܐ ܡܫܬܡܥܐ. ܘܟܠܗ ܩܝܢܬܐ ܘܐܡܪܘ ܠܗ ܛܘܪܣܘܗܝ¹ ܠܐܢܫܝ ܗܠܝܢ ܠܗܘܢ ܫܘܒܚܐ ܣܒܪܐ. ܘܫܡܥܝܢ ܡܫܡܫܢܐ ܗܘ ܩܝܢܬܐ. ܘܐܣܬܟܠ ܠܡܫܒܚܘ ܕܝܠܗ. ܘܟܠܗ ܐܠܦ ܗܘܬ ܒܝܫܬ ܐܝܟܢܐ ܕܗܠܝܢ ܦܐܪܐ. ܘܡܬܒܣܡ ܗܘܬ ܠܟܠܗ ܒܒܣܡܐ ܕܥܒܕܘ. ܕܝܢ ܗܘܐ ܚܙܐ ܐܢܐ ܗܘ ܠܦܪܕܝܣܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܗܠܝܢ ܛܘܒܢܐ ܕܝܢ ܗܘܘ ܠܐ ܡܛܠ ܫܘܐ ܩܕܡ ܕܢܚܬܘܢ. ܕܚܙܝܢ ܗܘܘ ܚܙܐ ܡܢ ܬܚܘ ܚܠܝܢ ܒܝܬܐ ܠܬܚܘ. ܘܗܝܕܝܢ ܡܫܬܒܚܝܢ ܗܘܘ ܡܢ ܦܐܪܐ ܕܐܝܠܢܐ ܗܠܝܢ² ܫܘܬܦܘܬܗܘܢ. ܡܛܠ ܚܙܐ ܠܗܠܝܢ ܗܘܘ ܡܢ ܒܣܪܐ ܕܐܝܠܢܐ ܕܚܠܝܢ ܗܘܘ ܘܒܣܡܝܢ ܐܝܟ ܕܒܫܐ. ܘܫܠܐ ܗܘܐ ܠܟܠܗܝܢ ܫܘܬܦܘܬܗ. ܘܡܚܝܐ ܐܝܠܝܢ ܗܘܘ ܘܠܐ ܕܝܢ. ܡܢ ܬܚܘ ܚܠܝܢ³ ܕܝܢ ܗܘܘ ܠܥܠܡ.

ܗܘܝܢ ܕܝܢ ܚܠܝܢ ܗܠܝܢ (fol. 331 r°) ܚܝܒܬܐ ܕܗܠܝܢ ܛܘܒܢܐ ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܬܘܢ ܡܬܚܠܦ. ܘܕܐܬܐܡܪ ܠܗܘܢ ܚܙܐ ܡܢ ܐܢܫܝܗܘܢ. ܕܗܐ ܚܙܝܐ ܐܝܟ ܐܬܐ ܡܢ ܠܒܫܐ ܕܦܪܨܘܦܬܐ⁴. ܘܦܪܫܘ ܡܢ ܬܡܢ ܘܐܬܘ ܠܘܬ ܟܠܗܘܢ ܚܝܒܬܐ ܩܐܡܬܐ

1. ܛܪܣܝܗܘܢ D.
2. + ܡܫܟܚ D.
3. + ܠܥܠܡ D.
4. ܐܪܥܐ ܠܛܘܒܬܐ D.

ܕܛܘܒܢܐ . ܐܦܢܝ ܕܝܘܠܝܢܘܣ . ܒܪܗ ܕܐܢܣܛܘܣ ܐܡܝܢ ܐܠܗܝ
ܡܛܠܗ . ܘܡܫܬܐܠ ܗܘܐ ܠܗ ܟܠ ܥܠܡܐ ܗܢܐ . ܐܢܐ ܕܝܢ
ܡܫܡܫܢܐ ܗܘܝܬ ܠܗܘܢ . ܘܡܢ ܠܐܬܪܐ (ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܡܕܝܢܬܐ
ܕܐܘܪܫܠܡ)[1] . ܘܟܕ ܢܦܩ ܘܠܐ ܡܫܟܚ ܗܘܝܬ ܠܡܫܡܠܝܘ .
ܡܛܠ ܕܠܐ ܫܒܩܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܠܐ ܒܠܠܝܐ ܘܠܐ ܒܐܝܡܡܐ ܕܐܬܬܢܝܚ .
ܘܐܦܝܣܬܗ ܠܡܫܡܫܢܐ ܗܘ ܘܐܡܪܬ ܠܗ ܡܦܝܣ ܐܢܐ ܠܟ
ܐܘ ܛܘܒܢܐ . ܕܬܬܠ ܠܝ ܛܝܒܘܬܐ . ܘܐܢ ܐܬܝܬ ܠܘܬܟ ܘܡܫܬܐܠܝܢ
ܠܟ ܟܠܢ . ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܕܫܠܡܘܗܝ ܗܘ ܪܒܐ . ܒܝܫܐ ܕܡܫܬܐܠܝܢ
ܐܢܐ ܕܫܟܢ ܡܛܪܦܐ ܢܦܫܝ . ܘܗܘܐ ܡܫܡܫܢܐ ܡܝܬܪܐ ܡܢ
ܫܥܬܐ ܡܢܗ ܗܕܐ . ܙܕܩ ܒܥܠܐ ܪܫܐ ܟܝ ܐܡܪ . ܐܒܘܢ ܛܘܒܢܐ .
ܡܢ ܕܫܢܐ ܗܘܐ ܠܗ ܒܗܘܢܐ ܢܦܫܐ . ܕܗܐ ܟܝ ܡܟܝܠ ܡܢܕܡܐ
ܗܘܝܬ ܠܐ ܕܐܡ ܒܦܪܕܝܣܐ . ܗܘ ܕܣܒܪ ܒܝܢ ܡܠܟܘܬܗ ܕܫܡܝܐ[2] .
ܒܬܪ ܟܠ ܦܘܩܕܢܐ . ܘܗܘܐ ܕܒܪܐ ܒܝܢ ܡܠܟܘܬܗ ܒܝܬܐ ܕܚܠܐ
ܒܝܬ ܕܠܒܝܬܗ . ܐܡܪ ܠܗ ܣܒܪ ܕܕܝܫܠ ܘܐܡܪ (fol. 331 v°)
ܠܡܒܪܝܫܝܢ ܕܠܫܠܘܡ[3] ܗܘܪܒܐ . ܐܦܢܘ ܠܣܒܪܐ ܗܢܐ ܡܢ ܗܘܪܒܐ
ܕܠܐ ܢܪܘܚ ܒܐܬܪ ܕܣܒܪܬܐ . ܘܐܬܒܢܝܘ ܟܠܗ ܒܢܝܐ ܗܝܟܠܐ
ܕܡܫܝܚܐ ܙܘܓܐ ܘܟܠܝܠܝܐ ܘܡܫܒܚܢܐ ܕܕܝܢ ܗܘܐ ܠܒܢܝܐܝܬܐ
ܕܡܟܢܐ . ܘܟܠܗ ܘܐܡܪܘ ܠܗ . ܣܒܪܐ ܕܡܫܬܐܐ . ܦܘܩ ܙܠ

1. ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܡܕܝܢܬܐ, D.
2. ܕܫܡܝܐ, D
3. ܕܠܐ ܐܫܬܠܘܡ, D.

ܠܢ ܡܢ ܠܘܬܟ. ܠܐ ܡܬܚܙܝܢ ܐܢܫܐ ܐܬܚܙܝܘ ܕܐܬܐܬ ܠܘܬܢ.
ܕ̈ܟܠܢ ܚܙܝܢ ܗܘܐ ܐܢܬ ܕܐܬܝܬ ܗܪܟܐ. ܐܢܫܐ ܕܐܬܐ ܒܥܠܡܐ ܠܐܬܪܢ
ܐܝܟ. ܐܠܐ ܚܙܝܢ ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܡܫܬܥܝܢܘܗ ܢܦܫܗ ܟܠ ܐܦܝ
ܡܬܚܙܝܢܘܗܝ. ܘܟܬܒܐ ܣܠܩܝܬܐ ܡܫܬܦܩ ܗܘܝܢ ܠܗܘܢ.
ܘܐܡܪ ܗܘܝܢ ܐܬܪܚܩܘ ܟܠܢ ܐܘ ܬܘܒ̈ܢܐ. ܘܡܫܘܚܘ ܠܢ
ܡܫܠܡܬܢ. ܐܘ ܡܟ̇ܐܟܐ ܐܪ̈ܟܢܐ. ܘܡܢ ܡܫܝܚ ܐܬܩܢܥ ܠܗܘܢ.
ܠܡܫܚܘܢ ܐܬܪܚܩܘ ܟܠܢ. ܘܒܥܠܡܐ ܪܒܐ ܗܘܐ ܟܠܗܘܢ.
ܘܡܢ ܒܬܪ ܡܟܝܠ. ܟܠܗ ܘܐܡܪܝܢ ܠܢ. ܐܦܠܐ ܠܢ ܐܝܟ
ܟܠܗܘܢ ܐܢܫܝܢ ܕܡܬܚܫܚܝܢ ܗܘܬ ܡܐܬܝܢ ܠܗܘܪܐ ܠܘܬܟ.
ܘܗܘܝܢ ܒܢܝܫܐ ܘܠܐ ܬܒܥܝܢ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܐܡܪܬ ܠܗܘܢ ܟܠܗ ܒܥܒܕܐ.
ܕܐܢܫܐ ܫܠܝܚ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܢܬܐ ܠܢ ܐܬܪܐ ܕܢܬܚܙܐ. ܘܗܠܝܢ ܕܝܢ
ܦܬ̈ܓܡܐ ܦܩܕܘ ܠܢ. ܘܗܘܝܐ ܡܚܝܕܝܢ ܕܟܠܝܬ ܐܠܗܐ ܘܡܝܬܐ
ܠܢ ܘܠܐܬܪܐ ܕܝܠܢ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܢܐ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܐܡܪܬ ܠܗܘܢ. ܒ̇ܬܪ
ܐܠܐ ܡܢ ܬܘܒܬܘܬܗܘܢ ܕܬܒܥܘܢ ܠܢ (fol. 332 r°) ܬܫܡܫܬܐ
ܕܡܟܠܬܗܘܢ ܕܠܘܬܪܐ. ܐܢܫܐ ܕܬܗܘܐ ܬܫܡܫܬܗܘܢ ܟܠܗܐ ܬܒܥܐ
ܘܣܘܪܐ ܫܦܝܪܐ ܠܟܠ ܕܝܢ ܕܢܬܒܥܐ ܒܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ.
ܘܫܡܥܘ ܟ̇ܘܣܐ ܕܐܦܐ¹ ܘܩܒܠܘ ܒܗܘܢ ܗܘܢܐ.

ܫܡܥܘ ܟܠܗܘܢ ܕܒܟܠܗܘܢ ܕܫܪܫܘܬܐ ܐܠܗܝܘܬܗܘܢ. ܘܐܫܬܒܚܘ

1. + ܐܝܟ ܕܡܠܟܘܬܐ ܡܢܗܘܢ ܒܫܘܪܐ D.

ܠܟܠܗ ܡܕܒܪܢܘܬܐ[1] ܕܗܘܟܢܐ ܐܫܬܡܗ. ܡܛܠ ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܕܡܬܦܪܫܝܢ
ܥܠ ܪܥܝܢܢ. ܡܛܠ ܡܠܘܗܝ ܐܡܝܢ. ܘܗܘܐ ܫܠܡܝܢ ܡܢ ܟܠܡܢܐ
ܗܘ ܕܡܠܟܘܬܗ ܠܐܬܪܐ ܗܘܐ ܕܟܠܗ ܡܛܠ ܡܫܡܫܢܐ. ܒܪܟܢܐ ܫܡܝܐ ܗܘ ܘܗܘ
ܕܗܘ ܡܕܒܪ ܗܘܐ ܐܪܥܐ[2] ܠܒܢܝܐ. ܘܡܬܒܢܝܐ ܗܘܐ ܥܠ ܐܘܪܫܠܡ.
ܡܫܪܐ ܘܡܫܡܫܐ ܡܠܐ ܡܫܬܘܝܐ ܕܒܢܝ ܐܝܣܪܐܝܠ ܘ(ܗܘܐ) ܠܗ
ܡܛܠ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܕܡܢ ܡܫܡܫܢܐ ܕܠܫܪܟ ܘܠܗܘܢ ܐܠܗܝ.
ܘܡܢܝܢ ܐܪܡܝܐ ܠܒܢܝܐ ܒܪܝ ܠܡܫܡܫܘܬܗ. ܘܐܬܚܫܒ ܫܡܝܐ ܘܝܪܐ
ܗܘܐ ܒܥܒܪ ܥܠ ܪܥܝܗ. ܘܫܡܫ ܗܘܐ ܠܒܢܝ ܥܡܐ[3] ܐܘܪܫܠܡ
ܕܡܫܡܥܬܐ. ܘܡܫܡܫ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܢܬܒܢܘܢ ܠܗ ܡܢܘܬܐ. ܘܡܢܝܢ
ܫܡܫܐ ܐܒܘܗܝ ܡܘܬܒܐ ܒܗ ܪܒܐ ܕܐܡܪܝܢ ܠܒܢܝܐ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܐ.
ܕܠܡܫܡܥܐ ܠܐ ܬܐܒܝܗܝ ܘܡܫܡܥܐ ܠܐ ܬܫܡܥܘܢ. ܒܝܡܐ ܕܫܡܫܐ ܡܕܪܐ
ܒܥܘܬܐ ܕܡܠܟܘܗܝ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܒܘܗܝ. ܕܠܡܫܡܥܐ ܠܐ ܬܫܡܥ ܘܡܫܡܥܐ
ܠܐ ܬܫܡܥܐ. ܘܠܐ ܬܠܒܫ ܠܒܘܫܐ. ܘܡܢ ܐܬܬܦܫܩ ܠܡܠܟܘܬܗ
ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ. ܕܒܪܝܟ ܦܠܛܐ ܕܦܩܕܬ ܠܢ. ܘܗܘܡܢܝܢ
(fol. 332 v°) ܐܪܡܝܢ ܠܒܘܫܐ ܡܢ ܦܓܪܝܢ. ܘܠܡܫܡܥܐ ܠܐ
ܐܒܠܝܢ[4] ܘܡܫܡܥܐ ܠܐ ܐܫܬܡܥܢ. ܘܒܢܝܢ ܒܥܠܐ ܪܒܐ. ܘܡܫܒܚܝܢ
ܠܒܘܬܐ ܠܐܠܗܐ ܘܡܛܠ ܒܥܘܬܝ. ܘܗܘܦܢ ܡܢ ܡܫܡܥܐ ܕܪܘܚܗ.
ܘܡܢ ܒܬܪ ܕܫܡܥ ܡܠܟܐ ܡܘܫܐ ܗܘܢ ܡܢ ܒܬܪܗ ܡܠܟܐ

1. + ܕܡܫܟܢ ܐܠܗܐ ܠܘܬܝ D.
2. ܐܠܗܐ A.
3. ܠܒܢܝܢܐ A.
4. ܐܒܠܝ D.

ܐܣܝܪܐ[1] . ܘܡܢ ܒܬܪ ܕܟܠܗ ܥܠܡܐ ܕܡܩܝܡܐ ܐܟܚܕܐ ܐܡܪܘ ܠܗ ܐܒ̈ܝܢ ܡܒܪܟܝܢ . ܕܝܠܗ ܗܘ ܗܘܢܐ ܫܘܒܚܐ ܕܐܠܗܘ ܡܢܢ . ܘܐܒܘܬܝ ܠܐ ܡܬܒܕܪܝܢ . ܡܛܠܬܟܠܐ ܐܠܗܝ . ܘܠܐ ܐܟܠܝܢ . ܘܠܐ ܫܬܝܢ . ܘܫܡܝܢ ܚܙܪ ܡܠܟܐ)[2] ܘܐܡܪ ܠܝ . ܘܡܢ ܒܟܠܝܢ ܡܬܦܪܢܣܝܢ . ܥܠܬܐ ܠܝ ܡܠܟܐ ܕܡܢ ܐܠܗܝ . ܘܡܢ ܐܝܟܐ ܫܘܒܚܐ ܐܠܗܘܬܗ . ܡܢܝܢ ܕܝܢ ܦܠܓܝܢ ܠܗ . ܕܡܢ ܥܠܡܐ ܗܘܢܐ ܕܡܠܟܝ ܐܠܗܝ . ܘܡܢ ܡܢܝܢܬܐ ܐܘܪܫܠܡ . ܘܟܠܗ ܡܢܝܢ ܕܡܬܦܪܣ ܒܪ ܙܒܢ . ܘܡܢ ܐܒܪܐ ܐܪܥܐ ܢܒܝܐ ܒܡܘܥܕܗ ܕܡܠܟܐ ܗܘ ܕܡܬܦܪܣܝܢ ܠܟ̈ܠܝܢ ܥܠܡܐ ܕܐܬܘܒܘܢ . ܫܡܥܬ ܐܒܐ ܕܡܠܟ ܡܠܟܘܬܗ ܕܢܒܝܐ . ܘܐܘܪ ܘܦܩܕ ܠܝ ܕܠܐ ܢܐܟܘܠ ܠܚܡܐ ܘܠܐ ܢܫܬܐ ܚܡܪܐ . ܘܠܐ ܢܐܪܦ ܬܘܒ ܠܠܒܘܫܐ . ܘܠܐ ܢܬܒ ܒܒ̈ܬܐ . ܘܫܡܥܬ ܐܠܗܐ ܕܠܒܘܬܗ . ܘܐܒܒܪ ܪܘܚܗ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ . ܘܐܫܬܠܝܘܢ ܡܢ ܒܠܗ ܢܦܫܝ . ܘܐܬܐܡܪܢ ܒܪܫܥܬܗ . ܘܡܩܪܒ ܗܘܐ ܒܟܠܝܢ (ܕܗܘܝܢ ܢܗܘܐ ܒܬܪܬܟܠܐ ܒܫܠܐ)[3] ܕܟܠܗܘܢ ܡܘܬܒܝ . ܘܟܠܐ ܡܠܟܐ ܘܐܡܪ ܠܗܬܝ . ܫܡܥ ܒܦܩܕܢܝ . ܐܠܐ ܐܬܚܠܦܗ ܒܗ ܒ̈ܢܝ ܒܥܒܕܝ ܘܠܒܫܘ ܠܒܘܫܝܒܘܢܝ (fol. 333 r°) . ܘܐܬܦܠܓܘ ܠܚܝܠܐ ܘܐܫܬܘ ܚܡܪܐ . ܘܫܒܩܘܘ ܠܡܠܟܐ . ܘܗܘܐ ܗܘܝܠܝܢ ܟ̈ܠܝܢ ܡܫܬܡܥܢܐ ܠܡܠܟܘܬܝ . ܡܢܝܢ ܕܝܢ ܦܠܓܝܢ ܠܡܠܟܐ . ܕܠܐ

1. + ܠܗܘܠܐ D.

2. Deest D.

3. ܢܬܒ ܘܐܪܒܐ B; ܘܗܒܝܒܐ ܢܬܒܪ D.

ܫܡܪ ܕܦܢܝܢ ܡܢ ܚܘܘܪܝܢ ܠܘܬ ܐܠܗܐ . ܘܠܐ ܦܠܛܝܢ[1] ܡܢ
ܡܡܛܐ ܕܒܥܘ ܠܡܛܐ ܠܟܠܗܘܢ . ܘܐܬܚܫܒܬ ܠܒܢܝ ܡܠܟܐ .
ܘܦܩܘ ܘܐܬܚܙܝܢ ܒܝܬ ܐܒܗ̈ܬܐ ܟܠܗܝ . ܘܟܕ ܚܙܝܢܝܢ ܗܘܘ[2]
ܘܚܘܪܝܢ ܗܘܘ ܒܪܟܘܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ . ܒܗܘ ܒܠܠܝܐ ܗܘ
ܡܕܢܚܐ[3] ܢܘܗܪܐ ܪܒܐ ܕܢܚ ܠܗ ܘܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܓܠܝܘ ܠܗ
ܒܕܡܘܬܐ ܚܒܝܒܬܐ . ܘܐܦܩܘܗ ܠܟܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܗ̈ܬܐ
ܘܫܡܥܘ ܠܗ ܒܬܪ ܕܟܠܠܐ ܡܢ ܐܪܥܐ . ܘܐܝܬܝܘ ܠܗ ܠܡܕܝܢܬܐ
ܗܝ ܕܫܡܗ ܐܘܪ[4] . ܘܐܫܪܝܘܗ ܠܗ ܒܗ[5] . ܘܟܕܢܝܐ ܢܦܩܬܐ ܕܝܠܗ .
ܕܐܬܟܠܟܠ ܢܦܫܬܗܘܢ ܥܡܗ ܠܐܠܗܐ . ܒܟܢܘܫܝܗܘܢ ܗܘ
ܣܘܟܝܗ ܥܡܗ . ܠܘܬܗ ܡܢ ܒܐܪܥܐ ܗܕܐ . ܟܕ ܒܝܬܘܬܐ
ܘܒܝܬ ܠܘܬܐ ܘܒܬ ܡܫܘܡܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܫܠܡ ܐܒܘܢ . ܘܟܕ
ܐܝܬܝܘ ܠܗ ܘܫܡܥܘ ܠܗ ܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܒܗܝ ܕܒܬܐ ܠܘܬܗ
ܡܢ ܡ̈ܬܐ ܕܫܡܗ ܗܘܝ[6] . ܘܦܩܕ ܐܠܗܐ ܘܫܩܠܘܗ ܡ̈ܬܐ ܡܢ
ܬܗܘܡܐ . ܘܐܬܒܪܟܘ ܒܗܝ ܕܒܬܐ . ܘܒܦܘܩܕܢܗ ܕܐܠܗܐ
ܗܘܬ ܒܢܝܐ ܒܘܪܐ ܠܟܠܠܐ ܡܢ ܡ̈ܬܐ ܘܫܠܡ ܒܝܬܐ ܠܫܡܝܐ .

1. ܦܫܛܝܢ B. ܢܦܫܛܝܢ D.
2. ܚܙܝܢܝܢ A.
3. + ܟܕ ܚܘܪܝܢ D.
4. Le ms. C porte : ܘܫܒܩ ܡܢ̈ܐ ܠܡܪܐ ܘܐܦܩ ܐܢܘܢ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܗ̈ܬܐ ܘܐܘܒܠ ܐܢܘܢ ܠܘܬܗ ܡܢ ܡܛܐ ܕܐ ܠܐܪܥܐ ܕܐܬܚܙܘ ܦܪܝܫܬܐ .
5. + ܘܠܒܢܝܗ D.
6. ܟܢܪܬܐ D.

ܘܩܒܠܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܒܚܝܪܘܬܐ ܗܕܐ ܐܝܟ ܕܒܥܠܘ . ܘܠܐ ܙܕܩ ܠܢ
ܕܐܪܥܐ (fol. 333 v°) ܟܠܗ̇ . ܘܦܩܕ ܠܢ ܐܠܗܐ ܒܗܕܐ ܐܪܥܐ
ܡܢܝܢܐ ܘܐܬܝܢ ܕܠܐ ܡܣܬܟܪܐ . ܘܕܠܐ ܡܣܬܒ̈ܥܢܐ ܦ̈ܩܕܐ ܘܠܒ̈ܘܫܐ .
ܘܡ̈ܢܘܬܐ ܗܠܝܢ . ܒܪܡ ܡܬܚܫܒܝܢ ܘܡܬܟܠܠܝܢ[1] ܘܒܥܝܢ
ܢܦ̈ܫܢ ܟܕ ܦܚ̈ܝܪܝܢ ܡܢ ܟܠܗ ܪܐܘܬܐ ܘܒܥܒܕܘܗ̇ ܕܒܪܝ
ܠܟܠܢ . ܘܒܠܗܘܪܐ ܕܫܡܝܐ ܠܗ̈ܝܡܢܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܟܠܠܐ ܡܛܠ ܡܢܗܘܢ[2]
ܐܬܚܫܒܬ ܘܡܢ ܕܟܠܗܘܢ ܐܠܗܐ ܠܐ ܡܟܝܢ ܠܐ ܒܟܠܟܐ
ܘܠܐ ܒܡܥܒܕܐ . ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܗܘܢ ܦܘܠܚܢ[3] . ܘܦܩܕ
ܐܠܗܐ ܘܐܬܒܢܝ ܠܢ ܐܪܥܐ ܗܕܐ . ܐܝܟܢܐ ܕܡܫܟܚܐ ܘܡ̈ܕܝܢܬܐ .
ܕܡܠܝܢ ܦܐܪ̈ܐ ܘܕܡ̈ܝܐ ܕܡܬܚܫ̈ܒܢ ܘܡܬܒܝܢ . ܘܐܬܘܒ ܕܝܢ ܡܢ
ܒܡ̈ܝܢܘܗܝ ܕܐܝܟܢܐ . ܢܒܥܝܢ ܡ̈ܢܐ ܡܢܟܐ ܘܒ̈ܣܝܡܬܐ . ܘܡܢ
ܗܠܝܢ ܦܐܪ̈ܐ ܘܡ̈ܝܐ ܡܬܒܣܡܝܢ ܘܡܬܬܢܝܚܝܢ
ܘܡܫܬܡܠܝܢ . ܒܪܡ ܕܝܢ ܘܐܪܥܐ ܘܦܘܠܚܢܐ ܕܐܪܥܐ ܠܝܬ
ܠܢ . ܐܦܠܐ ܢܘܪܐ ܐܘܡܢܘܬܐ ܠܐ ܕܢܝܢܐ ܘܠܐ ܕܦܪܙܠܐ[4] . ܘܠܐ ܒ̈ܬܐ .
ܘܠܐ ܒܢܝ̈ܢܐ . ܘܠܐ ܕܗܒܐ ܘܠܐ ܣܐܡܐ . ܘܠܐ ܚܡܪܐ ܘܠܐ ܡܫܚܐ
ܗܘܐ ܠܘܬܢ . ܘܠܐ ܬܠܚܡܐ ܘܐܦܠܐ ܚܠܒܐ ܘܠܐ ܒܣܡܐ ܙܪܝܥ
ܠܘܬܢ . ܒܗ ܕܝܠܗ ܠܗܘ ܒܝܬܐ ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܠܢ ܐܝܟ ܒܣܪܐ .
ܘܐܪܥܐ ܕܝܠܗ ܐܝܬܝܢ . ܡܠܝܐ ܢܘܗܪܐ ܒܣܝܡܐ . ܘܡܣܘܝܐ

1. ܡܬ̈ܚܫܒܝܢ ܘܡܬܟܠܠܝܢ D.
2. ܡܬܙܗܪܝܢ ܘܡܬܒܠܝܢ D.
3. ܘܙܪܘܥܝܢ D.
4. ܢܘܗܪܐ D.

ܘܠܟܠܐ ܠܐ ܬܐܠܐ ܠܗ . ܘܐܝܟܢ ܠܗܘܢܬܐ ܡܢܪܬܐ[1] . ܘܡܫܬܡܠܝܢ
ܒܠܗܘܪܐ .

ܘܐܡܬ ܕܝܢ ܐܬܐ ܕܢܣܒܘܢ ܢܝ̈ܚܐ . ܘܣܝܡܐ ܐܝܟ ܕܒܠܚܘܕܘܗܝ
ܡܫܬܘܬܦ ܥܒܪܐ ܠܐܝܬܘܗ . ܘܗܘܝܢ ܦܬܝܚܝܢ ܡܢ ܡ̈ܛܪܐ .
ܘܗܘܝܢ ܒܕܡܘܬܐ ܕܥܡܐ (fol. 334 r°) ܠܡܫܠܡܢܐ ܕܡܣܟ̈ܢܘܬܗܘܢ .
ܘܠܐ ܫܠܡ ܒܗܘܢ ܕܠܐ ܢܗܘܐ ܟܠܐ[2] ܒܠܐ ܠܒܗܘ ܕܣܒ ܡܢܗܘܢ[3] .
ܐܠܐ ܐܝܟ ܐܝܟܢ ܕܪܒܘ ܒܒܬܘܠܘܬܐ ܗܘܝܢ ܡܫܬܥܪܝܢ ܩܕܡܝܗܘܢ
ܡ̈ܢܬܐ . ܐܝܬܐ ܕܝܢ ܒܡܚܝܠܐ ܘܟܝܪܐ ܕܪܝܢ ܒܢ̈ܝܐ . ܣܒ ܡܢܗܘܢ
ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܘܐܬܪܐ[4] ܪܒܐ ܒܒܬܘܠܘܬܐ . ܘܗܘܝܢ ܐܬܦܪܫ
ܠܝ ܡܢ ܐܠܗܐ . ܘܗܘܝܢ ܐܝܟܘܬܗ ܡܘܒܠܝܢ ܡܫܬܪܝܢ .
ܡܫܘܚܬܐ ܕܝܢ ܕܫܡ̈ܝܐ[5] ܠܡܬ ܠܗܝܢ . ܡܛܠ ܕܐܝܟܢ ܕܦܠܝܢ
ܒܕܡܘܬܐ ܘܡܕܡܘܬܐ . ܠܦܘܫܩ ܫ̈ܡܝܐ ܕܡܢܗܘܢ . ܘܫ̈ܡܝܐ
ܕܡܛ̈ܪܐ ܠܡܦܪܢܝ . ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܕܡܢܝܬܐ[6] ܘܕܫ̈ܡܝܐ ܐܝܟ
ܠܗܝܢ . ܘܡ̈ܬܢܚܬܐ ܕܝܢ ܐܝܟܢ . ܠܗ ܐܦܠܐ ܕܡܫܬܘܢ .
ܐܠܐ ܡܫܬܡܥܢ ܠܡܫܡܥܬܐ[7] ܕܥܘܒܕܐ . ܘܡܢܝܢܐ ܠܐ ܡܫܬܡܥܢ
ܒܦܘܪܫܢܐ ܕܦܨܝܢ . ܐܠܐ ܡܫܬܡܥܢ ܐܫܛܠܐ ܕܥܘܒܕܐ .
ܗ̇ܘ ܕܠܒܢܝܢ ܗܘܐ ܐܝܟ ܫܘܐ ܡܢܟ ܕܢܫܬܘܢ . ܒܠܚܘܕ ܕܝܢ

1. ܡܛܪܬܐ D.
2. ܕܪܟܢܬܐ A.
3. ܡܢܝ A.
4. ܘܣܒ D.
5. ܕܫܡ̈ܝܐ D.
6. + ܘܕܫ̈ܒܐ ܘܕܡܫܬܡܥܬܐ D.
7. ܐܫܛܠܐ D.

ܗܟܢ ܡܣܬܝܒܪܝܢ ܡܢ ܦܐܪܐ ܕܐܝܠܢܐ. ܠܘ ܕܦܪܝܫܝܢ ܗ̈ܢܐ ܠܗܘܢ . ܐܠܐ ܡܐ ܕܡܛܐ ܠܒܝܬܐ ܕܫܡܫܬܐ ܗܘܘ ܐܝ̈ܠܢܐ ܠܗܪܝܢ ܦܐܪܝܗܘܢ ܠܗܘܢ ܟܕ ܠܐ ܚܣܝܢ ܡܣܬܝܒܪܝܢ ܒܗܘܢ ܐܠܐ ܗܘܝܢ ܒܬܪܝܗܘܢ ܡܗܘܟܝܢ ܫܘܠܡܐ . ܘܗܘܢܐ ܡܫܬܩ ܡܬܪܣܝܢ ܡܢܗܘܢ ܡܫܬܩ ܫܘܠܡܝܢ . ܘܟܕ ܫܬܩܝܢ ܡܢ ܡ̈ܝܐ ܕܢܦܩܝܢ ܡܢ ܟܐ̈ܦܐ ܕܐܝܠܢܐ ܫܩܝܐܝܢ ܠܗ . ܘܫܒܚܝܢ ܘܡܫܡܫܝܢ . ܘܗܘܝܢ ܪܘܦܝܢ ܡ̈ܝܐ ܘܡܬܡܫܟܢܝܢ .

ܐܦ ܠܝ ܕܝܢ ܚܕܘܬܐ ܒܗܘܢ ܒܥܝ̈ܢܐ ܐܝܟܢ ܕܒܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ ܐܢܬܘܢ . ܘܐܡܪ ܐܢܐ ܐܬܡܠܟܘܢ . ܘܫܒܩܬܘܢܝ (fol. 334 v°) ܠܦܠܚܢܐ ܕܡܫܬܐ ܘܠܦܠܚܢܐ ܕܪܘܚܐ . ܒܗܘܢ ܕܡ̈ܠܐܟܐ ܐܬܝܢ ܠܗܘܢ ܐܡܢܐܝܬ ܘܡܫܡܫܝܢ ܠܝ ܥܠ ܒܝܬܗܘܢ . ܘܥܠ ܡ̈ܢܝܢܐ ܕܝܘܡܬܗܘܢ . ܚܙܝܬ ܕܝܢ ܡܬܒܠܝܢ ܥܠ ܐ̈ܦܝܗܘܢ ܟܕ ܒܟܝܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܡܬܟܫܦܝܢ ܡܛܠ ܕܐܦ ܚܢܢ ܡܢܗܘܢ ܐܝܬܝܢ . ܘܡܢ ܒܬܘܠܘܬܐ ܕܐܝܟ . ܘܦܪܫ ܠܝ ܐܠܗܐ ܘܓܠܐ ܠܝ . ܐܝܟ ܪܚܡܘܗܝ . ܘܐܚܘܝ ܗܘܐ ܠܝ ܒܘܪܐ ܕܡܕܡ ܕܐܝܬܝܢ ܒܗ . ܘܡ̈ܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܒܥܝܢ ܡܬܚܢܢܝܢ . ܘܡܫܡܫܝܢ ܠܝ ܗܘܠܝܢ ܕܠܗܘܬܗܘܢ . ܘܡܫܒܚܝܢ ܒܟܠܒܝܐ ܛܒ̈ܐ ܕܡܠܟܝܢ ܩܠܐ ܕܠܗܘܬܗܘܢ . ܘܡܬܬܟܫܦܝܢ ܥܠ ܡܫܬ̈ܐ ܘܒܦܘܪܩܢܐ ܕܐܝܟ ܒܒܠܒܠܐ . ܘܒܥܝܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܡܢܐܝܬ ܕܢܬܠܘܢ[1] ܡܢ ܪܘܚܗ ܕܒܠܝܒܗܘܢ .

1. ܕܢܬܠܐ, A.

ܐܘܪܗ[1] ܠܡ ܕܝܢ ܡܠܐܟܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܠܗܐ . ܟܠ ܡܕܒܪܢܘܬܗ
ܕܡܠܟܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ[2]
ܘܟܠ ܦܠܚܘܗܝ ܐܝܠܝܢ ܕܫܟܢ ܘܫܡܠܝ ܘܡܫܝܒܪ ܡܛܠ
ܦܘܪܩܢܐ ܕܐܢܫܘܬܐ . ܘܟܕ ܡܫܬܕܪܝܢ ܘܡܬܦܢܝܢ ܘܡܫܬܡܫܝܢ
ܠܗ . ܟܠ ܐܦܝ[3] ܡܕܒܪܢܘܬܗ ܕܒܪܢܫܐ . ܡܫܬܡܫܝܢ ܕܝܢ
ܠܡܘܒܠܗܘܢ ܒܢܝܫܐ . ܕܠܐ ܢܗܘܘܢ ܠܐ ܡܬܚܫܒܢܐ ܟܕ ܢܦܩܝܢ
ܒܗܕܐ ܬܫܡܫܬܐ : ܕܟܠܐ ܠܥܒܕܐ[4] ܡܢ ܡܫܬܪܝܐ ܕܠܐ ܢܫܬܡܫܐ
ܬܫܡܫܬܗܘܢ . ܐܠܐ ܐܝܟܢܐ ܕܒܝܬ ܘܠܝܢ ܕܡܫܬܠܡܝܢ ܠܗܘܢ .
ܘܐܬܗܘܝ ܠܗܘܢ ܬܫܡܫܬܐ ܗܕܐ ܠܦܘܪܩܢܐ ܕܚܝܝܗܘܢ . ܟܕ
ܚܙܝܢ ܐܢܘܢ ܒܡ ܒܡܬܒܥܢܘܬܗܘܢ ܒܥܠܡܐ . ܘܗܘܝܢ ܐܢܘܢ
ܡܬܟܫܦܢܐ (fol. 335 r°) ܘܒܥܝܢ ܘܡܬܚܢܢܝܢ ܐܢܘܢ ܚܠܦ ܥܠܡܐ :
ܘܡܢܛܪܝܢ ܐܢܘܢ ܚܘܒܐ ܠܐ ܡܬܡܫܚܢܐ . ܘܡܫܡܫܝܢ
ܐܢܘܢ ܕܝܘܬܐ ܘܩܕܝܫܘܬܐ . ܘܡܫܬܡܠܝܢ ܐܢܘܢ ܒܟܠܗܘܢ
ܛܒܬܐ . ܘܡܢܛܪܝܢ ܐܢܘܢ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ .

ܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܬܒܚܝܢ ܕܝܢ . ܡܫܬܘܕܝܢ ܠܗ ܡܢ
ܗܘܐ . ܒܗܘܢ ܕܡܫܡܫܝܢ ܩܕܡ ܕܐܠܗܐ ܘܒܫܠܡܝܢ . ܘܡܫܬܡܫ
ܠܗ ܐܠܗܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܡܢܝܐ ܦܠܚܘܗܝ ܡܫܡܫܬܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ .

1. + ܘܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܡܕܝܢ D.
2. Deest A.
3. + ܕ ܡܫܡܫܘܬܐ A.
4. ܠܥܒܕܐ A, ܠܥܒܕܐ D.

ܗܘ ܕܡܕܒܪ ܠܐܒܗ̈ܬܢ. ܟܕ ܐܦܩ ܐܢܘܢ ܡܢ ܡܨܪܝܢ. ܐܡܬܝ
ܕܝܢ ܕܠܡܥܠܐ ܦܪܝܫܐ ܩܕܝܫܐ ܡܬܒܥܝܢ ܗܘܘ ܕܢܫܬܡܫܘܢ ܐܡܬܝܐ
ܕܠܗܘܢ .. ܡܩܪܒܝܢ ܦܐܪ̈ܐ ܡܟܠܬܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܘܕܬܘܕܝܬܐ .
ܘܡܢܝܢ ܡܬܚܫܒܝܢ ܕܦܪܝܫܝܢ ܗܘܘ ܕܡܪܝ . ܒܟܠܙܢ ܕܝܢ ܕܡܫܡܫܝܢ
ܕܡܪܝ ܕܡܢ ܒܝܬ ܡܩܕܫܐ . ܡܬܢܙܪܝܢ ܬܠܬܐ ܐܝܡܡܝܢ ܘܬܠܬܐ
ܠܠܝ̈ܘܢ . ܘܡܢܝܢ ܡܢ ܡܫܬܝܘܬܐ ܘܪܘܝܐ ܕܡܫܡܫܝܢ[1] ܡܫܬܡܫܝܢ
ܕܟܠ ܗܘ ܩܕܝܫܐ ܕܡܫܡܫܘ ܕܡܪܝ . ܘܒܦܪܝܫܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ
ܡܫܬܒܝܢ ܟܕ ܡܬܟܒܟܒܝܢ ܥܡ ܥܠܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ . ܗܟܘܬ ܐܦ
ܒܟܠܗܘܢ ܟܠܙܐ ܡܢܬܐ ܘܦ̈ܘܪܫܢܐ ܕܡܬܒܥܝܢ ܠܘܬܗ ܕܡܪܝ .
ܕܦܪܝܢ ܘܡܬܚܫܒܝܢ . ܘܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܐ ܕܒܟܠ ܥܠܡ .
ܘܟܠܗܘܢ ܡܣܟܢܘܬܐ ܡܫܡܠܝܐ . ܡܢܝܢ ܠܗܘܢ ܒܟܠܙܒܢ ܕܥܠܡ[2] .
. ܘܬܘܒ ܕܝܢ (fol. 335 v°) ܡܙܗܪܝܢ ܠܟܘܢ ܐܚ̈ܝܢ . ܕܠܡܐ
ܠܗܝ ܒܕܘܪܫܐ ܐܘ ܒܐܪܥܐ . ܘܠܐ ܗܦܟܐ ܠܦܓܪܝܢ . ܘܠܐ ܡܘܬܒܐ
ܐܘ ܛܘܪܦܐ ܐܘ ܢܗܘܪܐ . ܐܦܠܐ ܐܝܟ ܠܗܘ ܠܫܬܝܐ ܫܘܠܛܢܐ
ܕܢܦܫܟܘܢ ܠܟܘܢ : ܟܠܐ ܕܠܐ ܐܝܟ ܠܟܘܢ ܡܫܬܐ . ܘܠܐ ܡܫܡܫܐ .
ܘܠܐ ܪܓܬܐ . ܘܠܐ ܫܘܚ̈ܕܐ ܩܠ̈ܝܠܐ . ܐܠܐ ܢܟܦܘܬܐ ܘܡܣܟܢܘܬܐ
ܡܟܝܟܐ ܘܪܚܡܬܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ ܘܠܘܬ ܩܪܝܒܐ . ܘܠܐ ܡܬܬܟܝܠܝܢ
ܘܠܐ ܒܢܦܫܐ ܠܗ ܠܟܣܦܗ ܕܡܢ ܡܢܗ ܐܘ ܙܒܢܐ ܕܐܦܘܗܝ . ܡܢ

1. ܠܐ ܡܫܬܡܫܝܢ ܕܫܡܫܬܐ. ܒܗ ܦܘܠܚܢ D. | 2. ܒܟܠܙܒܢ ܗܠܝܢ A.

ܕܐܝܟ ܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܕܢܬܦܪܫܘܢ ܡܢ ܦܓܪܐ . ܐܠܐ ܡܣܝܒܪܝܢ
ܘܪܘܐܝܢ . ܐܦ ܡ̈ܠܐܟܐ ܩܕܝ̈ܫܐ ܚܕܝܢ ܥܠ ܕܡܫܬܡܠܝܢ ܒܗܝ
ܢܦ̈ܫܬܗܘܢ ܘܐܬܒܐ ܕܣܝܒܪܐ ܡܠܬܐ ܕܫܠܡܐ ܒܫܠܝܐ ܡܫܡܪܢ .
ܗܟܢܐ ܣܝܒܪܐ ܢܦܫܐ ܒܫܘܒܪܐ ܕ(ܒܝܬܐ ܕܡܫܒܚܐ ܡܢ)[1] ܡܠܐܟ̈ܐ
ܩܕܝ̈ܫܐ . ܠܐ ܓܝܪ ܐܦܪܫ ܠܗ̇ ܡܢܝܢ ܐܠܐ ܐܢ ܗܘܐ ܒܠܚܘܕ .
ܐܘ ܢܦܫܐ ܕܒܝܬܐ ܡܫܒܚ ܗܢܐ ܠܟܝ ܕܐܬܝܬܝ ܠܘܬܗ . ܗܟܝܢ
ܢܦܫܐ ܒܚܕܘܬܐ ܪܒܬܐ ܢܦܫܐ ܡܢ ܦܓܪܐ ܠܐܘܪܚܗ ܕܡܠܐܟ̈ܐ .
ܘܒܠܗܘܢ ܡ̈ܠܐܟܐ ܩܕܝ̈ܫܐ . ܟܕ ܢܦܩܝܢ ܠܗ̇ ܠܢܦܫܐ ܗ̇ܝ ܕܒܝܬܐ
ܕܢܦܩܐ ܡܢ ܦܓܪܐ . ܦܪܫܝܢ ܠܗ̇ ܐܣ̈ܛܠܝܬܗܘܢ ܢܘܗܪ̈ܢܝܬܐ
ܘܡܠܒܫܝܢ ܠܗ̇ ܒܫܘܒܚܐ ܟܕ ܐܡܪܝܢ . ܬܘܒܝܟܝ ܐܘ ܢܦܫܐ
ܕܒܝܬܐ ܘܬܘܒܠܝܬܐ ܕܡܫܠܡܬ ܨܒܝܢܗ ܕܐܠܗܐ ܡܪܟ .
ܗܕܐ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܠܗ̇ ܡܬܒܪܟܝܢ ܕܟܠ ܥܕܡܐ (fol. 336 r°) ܡܢܝܢ .
ܘܫܩܠܝܢ ܘܣܠܩܘ ܡܥܠܝܢ ܠܗ̇ ܒܝܬ ܓܢܙܐ ܕܡܢ ܡܠܐܟ̈ܐ ܩܕܝ̈ܫܐ[2] .
ܘܠܦܓܪܐ ܕܝܢ ܕܥܒܕܐ ܦܓܥܐ ܡܫܪܝܢ . ܘܠܐ ܐܝܟ ܕܠܗܘܢ ܒܢܝܐ
ܘܒܢܘ̈ܪ ܡܬܡܫܟܐ ܕܥܒ̈ܕܐ ܠܗܘܢ . ܐܦ ܡ̈ܠܐܟܐ ܩܕܝ̈ܫܐ ܕܐܠܗܐ .
ܒܗܘܢ ܬܘܒܐ ܫܡܥܐ ܕܐܘܕܝܢ ܠܟܘܢ ܫܩܠܝܢ ܠܗܘܢ ܡܢ
ܕܡܫܬܒܚܝܢ (ܒܗ̇ ܢܦܫܐ ܕܚܝܝܢ ܡܢܝܢ[3]) . ܠܡܣܒ ܓܝܪ ܐܝܟ
ܠܗܘܢ ܡܣ̈ܢܐ ܕܒܠܝ . ܘܗܘܝܢ ܡܫܝܚܐ ܬܘܒܢܐ ܥܠ ܕܫܠܗ ܐܢܘܢ

1. Deest A.
2. D ajoute ici plusieurs lignes pour dire que les uns meurent vieux et les autres jeunes
3. ܠܗܘܢ A.

ܠܡ̈ܠܐܟܐ ܕܐܬܐ ܘܐܬܘ . ܗܢܝܐ ܦܨܝܚܝܢ ܒܢܝܚܘܬܐ ܘܡܫܬܒܚܝܢ
ܒܠܒܗܘܢ ܬܘܕ̈ܝܬܐ ܐܡ̈ܝܢ . ܘܡܐ ܕܒܥܐ ܒܠܒܗ ܠܡܐ . ܗܢܝܐ
ܐܟܠܝܢ ܒܗܢܝܘܬܐ ܘܡܬܒܣܡܝܢ ܒܠܒܗܘܢ ܕܡ̈ܠܐܟܐ ܠܐܬܪܐ
ܕܒܗ ܡܕܢܚܝܢ ܦܢܝܢ . ܘܡܐܠܐ ܕܡܛܐ ܠܥܕܢܐ ܠܘܬܗܘܢ ܗܒܝܒ
ܕܢܦܠ ܒܗ ܡܫܡܫܬܐ ܕܫܘܦܪܐ . ܘܗܠܝܢ ܕܝܢ ܡ̈ܠܐܟܐ ܠܒܢܝܢ
ܒܢܦ ܡܒܘܪܐ ܠܦܨ̈ܝܚܝܢ . ܘܡܐ ܕܐܬܐ ܕܫ̈ܠܡܢ ܘܠܒܝܢ
ܒܠܒܗܝܢ . ܘܡܢܝܢ ܡܬܦܪܫܝܢ ܡܢ ܒܢ̈ܝܗܝܢ . ܘܒܡܚܝܕܘܬܐ ܕܚܕܐ
ܗܘܐ ܗܘ ܐܢܫܐ ܕܝܠܗ . ܘܡܬܒܢܝܢ ܠܗܬܘ ܒܠܝܢ ܒܚܝܕܝܢ .
ܘܡܬܒܢܝܢ ܠܗ ܫܠܡܐ . ܒܢܘܫܡܬܐ ܕܢܦܫܐ . ܘܡܢ ܡܬܠܗܝܐ
ܘܡܬܝܚܕ ܡܢ ܡ̈ܠܐܟܐ ܩܕܝ̈ܫܐ . ܘܡܢܝܢ ܠܦܪܘܗ ܕܐܢܫܘܗܝ ܠܗܘܢܐ
ܫܒܩܐ ܠܗ ܠܦܝܪܐ ܕܒܥܪܬܗ ܗܘܬ ܒܗ . ܘܒܬܝܚܘܬܐ ܒܝ
ܕܢܫܡܬܐ ܡܢ ܫܡܝܐ . ܘܒܠܐ ܦܪܚܐ ܘܐܬܐ ܠܗܘܬ ܡ̈ܠܐܟܘܗܝ
ܕܐܠܗܐ . ܘܠܗܬ ܐܠܗܐ ܡܬܒܠܥܝܢ ܒܚܝܕܘܬܐ . ܫܠܝܢ ܕܝܢ
ܒܢܝܫܬܐ ܫܪܝܢ ܠܗ (fol. 336 v°) ܠܢܦܫܐ . ܡܐ ܕܢܦܩܐ
ܡܢ ܦܓܪܐ . ܠܡܫܬܐܣܬ ܘܠܡܬܦܪܣܬ . ܡܪܘܗ ܕܝܢ ܕܢܦܫܐ
ܡܐ ܕܢܦܩܐ ܡܢ ܦܓܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܡܬܐܣ ܕܢܘܗܪܐ ܒܚܝܫܐ
ܘܡܬܠܢܐ ܘܙܗܝܐ ܒܕܡܘܬܐ ܙܘܦܬܐ ܕܦܓܪܐ[1] . ܘܐܝܬܝܗ
ܦܪܘܫܬܐ (ܘ)ܪܘܚܢܝܬܐ . ܘܡܢ ܡܫܪܝܢ ܒܗܘܢ ܒܡ̈ܠܐܟܐ
ܩܕ̈ܝܫܐ . ܙܠܝܢ ܠܗ ܠܢܦܫܐ ܗܝ ܩܕܝܫܬܐ ܘܡܢ ܠܐܠܗܐ .

1. + ܒܪܝܪ ܡܢ ܡܫܡܫܬܐ ܕܙܗܪܐ ܘܕܢܘܗܪܬܐ D.

ܘܡܘܕܝܢ ܠܗ ܫܠܡܐ. ܘܗܘܝܐ ܡܫܬܥܠܝܐ ܘܫܠܡܐ ܡܢ ܠܥܠ
ܒܬܫܒܘܚܬܐ. ܗܘܐ ܕܫܠܡܐ ܠܟܠܗܘܢ ܘܟܒܪܐ ܒܫܘܪܝ
ܠܘܩܒܠ ܕܫܡܝܐ ܢܛܠܐ. ܘܡܚܝܢ ܡܫܡܠܝܢ ܠܗ ܐܬܪ̈ܥܝܬܐ
ܐܡܬܝܠܐ ܒܣܝܒܘܬܐ. ܘܪܒܝܢ ܩ̈ܠܠܐ ܡܘܕܝܢ ܠܗ ܫܠܡܐ ܘܡܬܒܪܟܝܢ
ܡܫܬܡܗܝܢ ܠܗ ܠܡܫܘܬܐ ܘܠܡܫܪܝܘܬܐ[1] ܕܟܠܗ ܡܢܗܘܢ. ܘܗܘܝܐ
ܫܠܡܐ ܘܡܫܬܠܝܐ ܒܝܘܡܐ ܕܐܬܢܒܝ ܘܐܬܚܙܝ ܠܐܠܗܐ ܡܪܗ.
ܗܘܐ ܕܡܫܡܠܝܢ ܠܗ ܐܬܪ̈ܥܝܬܐ ܕܒܪܘܚܐ ܘܕܫܪܝܪܐ.
ܗܠܝܢ ܕܡܫܡܫܝܢ ܒܬܪܬܐ ܕܐܬܠܡܝܬܐ ܡܝܬܝܬܐ. ܗܘ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ
ܡܫܡܠܐ ܠܗ ܠܢܦܫܐ ܡܢ ܐܝܕܘܗܝ ܘܡܫܠܡ ܠܗ ܕܐܬܚܙܝ
ܠܐܒܘܗܝ. ܗܘܐ ܕܢܦܠܐ ܢܦܫܐ ܥܠ ܦܪܨܘܦܗ ܕܐܬܚܙܝ ܡܢܟ
ܐܠܗܐ. ܘܡܚܝܢ ܡܬܚܠܐ ܠܝ ܚܠܡܐ. ܘܡܫܠܚܝܢ ܡܢܝ ܥܠ
ܐܪܥܐ. ܘܚܙܝܬܝܢ ܠܟܠܗ ܕܢܦܫܐ ܠܡܪܢܐ. ܗܘܐ ܕܡܫܡܫ
ܠܗ ܐܠܗܐ ܠܢܦܫܐ ܗܘ ܡܢ ܚܝܬܗ. ܘܡܚܝܢ ܚܠܝܢ
ܡܫܡܫܝܢ ܥܠ ܚ̈ܠܝܢ. ܘܡܚܝܢ ܡܫܝܚ ܠܗ ܐܠܗܐ ܠܢܦܫܐ
(fol. 337 r°) ܠܐܗܘܝܐ ܕܦܐܐ ܠܗ (ܕܐܬܐ ܠܗ)[2]. ܕܝܘܡܐ ܠܡܘܬܐ
ܐܢܫܐ[3] ܕܚܘܐ. ܘܡܚܝܢ ܐܦ ܚܝܐ ܐܝܠܝܢ ܡܢ ܩܕܡ ܦܬܘܪܐ
ܕܢܦܫܗ ܕܐܢܫ. [4]ܠܚܝܘܬܐ ܕܚܠܝܢ. ܘܒܬܫܒܘܚܬܐ[5] ܕܪܘܚܐ

1. + ܘܪܫܝܡܘܬܐ D.
2. Deest A.
3. ܐܢܫܐ ܕܠܘܫܟܐ A, ܕܫܡܫܬܐ ܐܘܫܥܢܘܬܐ D.
4. + ܠܟܝܬܐ D.
5. ܘܒܫܒܚ ܫܒܘܚܬܐ A.

ܩܕܝܫܐ ܡܫܡܫܝܢ ܠܬܫܡܫܬܐ [ܕܒܝܬܐ ܘܩܕܝܫܬܐ ܠܡܪܝܐ .

ܗܕܐ ܐܫܬܥܝܘ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܠܟ ܛܘܒܢܐ ܒܡܪܝܐ[1]] . ܘܐܚܝܕ ܕܪܫܝܡܝܢ ܘܫܒܝܩܝܢ ܠܗܘܢ ܒܠܘܚܐ ܗܠܝܢ . ܘܬܘܒ ܐܦ ܗܕܐ ܫܡܥܢ ܠܢ ܐܠܗܐ ܒܪܘܚ . ܡܫܡܫܝܢ ܐܝܟ ܕܡܠܐ̈ܟܐ ܘܬܫܡܫܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ܘܐܬܦܩܕܘ ܗܘܘ ܫܡ̈ܝܢܐ ܕܐܫܬܥܝܐ ܡܫܡܫܝܢ ܠܐܠܗܐ . ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܕܡܫܡܫܝܢ ܠܐܠܗܐ ܐܦ ܚܢܢ ܗܪܟܐ ܒܐܪܥ ܡܫܡܫܝܢ ܘܡܫܒܚܝܢ ܠܗ ܘܡܘܕܝܢ ܠܗ ܩ̈ܠܐ ܠܒ̇ܪܗ ܘܠܡܫܝܚܗ . ܘܡ̇ܠܟܝܢ ܘܫ̈ܝܢܝܢ ܒܝܘܡܐ ܩܕܡ ܗܘ ܒܘܪܟܐ ܫܝܢܐ ܘܫܠܡܐ ܩܕܡ ܒܫ̈ܡܝܐ . ܘܗܘܢܐ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕ̈ܩܠܐ ܘܕܝܢܟܘܬܐ ܫ̈ܡܝܢܐ . ܒܢ̈ܝ ܪܟܒ ܘܡܫܒܚܝܢ ܠܫܡ ܐܠܗܐ . ܗܕܐ ܐܫܬܥܝܘ ܠܢܘ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܠܟ . ܘܡܬܩܪܝܢ ܛܘܒܢܐ[2] . ܘܐܬܦܢܝ ܒܡܪܝܐ . ܘܫܡܥܝܢ ܘܫܒܩܝܢ ܠܗܘܢ ܒܒܝܬܐ ܕܢܫܟܢ ܒܟܠܗܐ ܕܫܘܒܚܬܐ . ܒܐܝܕܝ ܗܢܐ ܐܚܘܢ ܙܘܣܝܡܘܣ . ܕܟܠ ܠܗ ܡܢ ܢܝܚܘܬܗ ܒܝܕ ܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ . ܘܡܠܟ ܠܗ ܬܘܒܬܐ ܫܒܝܐ .

ܘܠܙܘܣܝܡܘܣ[3] ܘܙܒܢܝ[4] ܒܝܕܐ ܠܫܦܪܐ ܕܐܘܩܝܢܘܣ ܪܒܐ[5]

1. Deest A.
2. ܛܘܒܢܐ A.
3. ܘܠܙܘܣܝܡܘܣ A.
4. ܠܗܘܢ ܘܙܒܢ D.
5. Le départ de Zosime est raconté en B et D d'une manière toute

ܘܗܟܢ ܟܠܢ ܐܢܫܐ ܫܡܥܝܢ ܒܗܕܐ ܟܠ ܫܦܝܪܝܢ ܡܟܐ ܘܢܦܩܝܢ
ܘܐܬܒܥܝܢ ܡܢ ܐܠܗܐ . ܕܢܗܘܐ ܠܗܘܢ ܠܐܣܝܘܬܗܘܢ (fol. 337 v°)
ܘܡܫܬܟܚܝܢ ܡܬܦܨܝܢܐ ܘܚܠܝܡܝܢ ܒܦܓܪܐ . ܘܗܟܢ ܡܫܝܚܐ ܒܗ
ܒܫܟܢܐ ܐܬܚܝܬ ܒܢܝܐ ܡܫܘܪܬܐ ܟܠ ܡܟܐ ܘܫܠܡ ܗܘܐ ܙܒܢܐ
ܠܪܘܚܐ ܒܠܝܐ . ܘܡܒܣܡܝܢ ܠܐܠܗܐ ܗܘ ܕܠܥܠܡ ܦܫܩ
ܠܗ ܠܫܒܝܚܬ . ܘܗܟܢ ܡܫܬܡܠܝܐ ܐܬܚܝܬ ܘܠܟܠ ܐܒܗܬܐ
ܐܝܟ ܒܝܬ ܡܟܐ ܘܒܦܘܪܩܢܗ ܕܐܠܗܐ ܐܬܪܝ ܠܘܬܗ ܐܢܐ
ܘܡܫܬܟܚܝܢ ܗܢܘܢ ܡܢ ܐܒܗܬܐ ܕܝܠܢ . ܘܐܝܟ ܕܡܫܒܚܝܢ
ܘܡܬܢܐܝܢ ܘܐܬܦܫܛ ܠܘܬ ܙܟܐ ܕܫܡܝܐ ܘܬܚܝܬ ܘܫܠܡܝܢ
ܟܠܗܝܢ ܠܪܘܚܐ ܘܢܦܫܗ ܕܟܠܢ ܗܘ ܡܫܘܪܬܐ ܠܡܫܝܚܐ . ܘܐܬܪܝ
ܠܘܬܗ ܗܘ ܐܒܗܬܐ ܐܢܫܐ . ܘܟܕ ܢܦܫܗ ܗܘ ܕܡܢ ܗܘܝܐ
ܘܐܬܪܝ ܠܘܬܗ ܐܦ ܗܘ ܐܒܗܬܐ ܘܐܫܬܘܝ ܠܫܒܝܚܐ .
ܘܡܬܦܪܫ ܒܥܘܬܗ ܠܐܘܡܢܘܬܐ ܡܟܐ ܙܒܢܐ ܘܠܒܒܢܐ ܗܘ .
ܘܐܘܕܝ ܘܡܒܣܡ ܠܐܠܗܐ ܡܪܚܡܢܐ ܕܟܒܝܪ ܚܢܢܗ
ܠܡܫܟܢܘܬܗ . ܘܫܒܚ ܒܟܘܬܗܘܢ ܘܦܪܫ ܠܗܘܢ .

différente. En particulier on se salue très civilement et l'on se promet des prières :

ܘܠܗܝ ܕܢܚ ܡܪܒܝܐ ܗܘܐ ܝܗܒܬ ܠܐܠܗܐ ܒܝ ܐܡܝܢ .

ܐܠܗܐ ܕܐܒܗܬܢ ܘܕܫܡܫܐ
ܘܡܬܟܢܫ ܗܘ ܒܫܘܒܚܗ
ܢܗܘܐ ܠܟ . ܘܡܫܬܡܥ
ܘܫܒܚܘܗܝ ܐܝܟ ܗܢܐ ܒܥܒܕ .....

ܘܡܫܡܫܝܢ ܐܢܢ ܗܘ ܢܣܝܘܬܐ¹ ܘܬܟܠܬܢ ܐܬܦܬܦܝܢ ܠܡܫܪܪܬܐ

ܟܕ ܡܡܟܝܢ ܐܢܐ ܠܐܠܗܐ ܘܡܫܡܫ ܐܢܐ ܕܟܠܢ . ܘܡܫܟܚ

ܡܠܠ ܕܟܘܬܢ ܘܡܫܟܠܢ ܪܚܡܢ . ܠܗ ܬܫܒܘܚܬܐ ܐܡܝܢ .

ܡܢ ܟܠܗ ܘܕܬܫܡܫܬܐ ܕܟܠܗܝܢ ܐܡܝܢ² ܀

ܟܠܢ ܡܘܠܕܝܢ ܒܪ ܪܟܒܝܢ
ܪܡܫܬܘܗܝ ܕܐܠܗܐ ܢܗܘܘܢ
ܟܠܗܘܢ ܒܪܟܘܬܐ ܕܐܒܐ
ܡܒܪܟܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ
ܘܕܟܠܗܘܢ ܡܢ ܩܕܝܫܐ ܗܘܐ
ܘܒܟܠ ܐܡܝܢ .

F. Nau.

1. B et D ajoutent :
ܗܘܐ ܐܪܚܐ ܡܢ ܪܟܒ ܘܡܟܬܫܢܐ
ܐܬܐ ܘܡܪܒ ܘܬܠܠܝܢ ܟܠ
ܡܢܗ . ....

2. B seul ajoute :
ܘܡܠܠ ܦܠ ܕܡܫܡܫܝܢ ܒܗܘܢ
ܬܫܡܫܬܐ ܕܗܠܝܢ ܬܘܟܠܢܐ

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Extrait de la vie d'Abba Jean, 74e patriarche d'Alexandrie, relatif à l'Abyssinie.

(TEXTE ARABE ET TRADUCTION)

(*Suite et fin*).

TRADUCTION. — (*Ms. n° 302, p. 293*)[1]. Des ambassadeurs du roi d'Abyssinie et de Nubie vinrent vers lui (le patriarche), avec une lettre du roi le priant de leur ordonner un métropolitain, parce que celui qu'ils avaient était mort. Or le roi avait coutume, lorsqu'il envoyait des ambassadeurs au patriarche, de leur remettre de magnifiques présents pour le sultan d'Égypte, ainsi qu'une lettre pour le prier d'intervenir auprès du patriarche, afin d'obtenir l'ordination du métropolitain. Quand les ambassadeurs furent arrivés à la résidence du patriarche, ils y restèrent environ trois mois, pendant lesquels il envoya ses disciples aux monastères de Wadi-Habîb et autres; il réfléchissait en même temps si chez lui, au Vieux-

1. Cf. Renaudot, *Historia patriarch. Alexandr.*, p. 554 à 567. — Le texte que nous avons publié est écrit en arabe non classique : l'accusatif y est souvent employé pour les autres cas et le ة n'est pointé que lorsque le mot qu'il termine est à l'état construit. Nous avons maintenu partout l'accusatif et ajouté les deux points au ة. Plusieurs fautes se sont glissées dans l'impression; M. Guidi a bien voulu m'en signaler quelques-unes, me donner des conseils pour la traduction de certains passages peu intelligibles et, en outre, les variantes du ms. arabe n° 620 de la Bibliothèque du Vatican, qui contient la Vie des patriarches d'Alexandrie. Je l'en remercie bien sincèrement.

J'indiquerai pour chaque page du texte de la *Revue sémitique* les corrections à effectuer. — P. 366, ligne 3, ms. du Vatican ارسل = سيّر ; lire ligne 5, تلاميذ, حبيب et يتامل ; l. 8, يُوميذ ; l. 9, للملوك الغز ; l. 11, بعض ; l. 12, حران ومنبج ; l. 13, حذيرا قويا ; l. 14, الغزاة.

Caire ou au Caire, il trouverait un sujet capable pour l'épiscopat. Mais il n'en rencontra point. Les ambassadeurs s'inquiétèrent de la durée de leur séjour dans le pays et résolurent d'aller faire au sultan l'exposé de leur situation.

Le gouvernement de l'Égypte appartenait alors aux rois Ghuzz[1]. Le roi était El-Adel abu-Bekr ibn-Ayub. Il avait réuni sous sa domination l'Égypte, Jérusalem et toute la côte de la Syrie, à l'exception d'Acre, de Tyr et d'autres villes fortes ou villages qui étaient restés en la possession des Francs. Dans son royaume était aussi comprises Damas et les provinces qui en dépendaient et, au delà de l'Euphrate, Harran, Mambidj (***Mabbôgh*** ou ***Mabbugh***), Nisibe et Ruha (***Édesse***), ainsi que nombre d'endroits et villages dont nous ignorons les noms[2]. C'était un roi juste, révéré (?), puissant, qui avait fait beaucoup d'expéditions contre les Francs et les Musulmans et avait conquis des villes et des villages. Il avait environ quinze enfants[3] et sa garde se composait de dix mille eunuques, esclaves noirs[4] et mamluks turcs, qu'il avait achetés de ses deniers.

Lorsqu'il reçut la lettre du roi d'Abyssinie dont nous avons parlé, et qui le priait d'intervenir auprès du patriarche pour l'ordination d'un métropolitain et de l'envoyer avec les ambassadeurs, il fit une démarche auprès du patriarche. Mais

1. ملوك الغز, rois turcs. Malek-el-Adel-ben-Ayoub régna de l'an 1200 à 1218.

2. Le ms. porte لم يعرف (p. 366, l. 13), « dont il ignorait »; mais il faut sans doute corriger et lire لم نعرف, « dont nous ignorons ». Le ms. du Vat. donne نعرف.

3. Page 367, lire l. 1, عشرة الاف et ترك au lieu de نزل ; l. 2, ms. Vat. الملك تقدم ; l. 3, اولا = بديًا et الكتاب من ملك الحبشة ; l. 4, شكوا, Vat. للفكرة ; l. 5, والعلمانيين, رايه ; l. 6, من بحضرته ; l. 7, Vat. والحديثة ; l. 8, الغربية et طوخ مونز (?) ; l. 14, lire باكلع ; l. 11, Vat. باكجواهر ; l. 15, ذهبا, مجمرة ; l. 18, وخزاين اخر ومخازن ; l. 19, Vat. خيل = جل et lire جمل ; et l. 20, قبل الله.

4. Le mot قرا, *noir*, employé ici, est turc.

comme leur séjour se prolongeait et qu'il ne trouvait personne pour l'épiscopat, le patriarche pensa que, s'il se prolongeait encore, il donnerait lieu à une plainte auprès du sultan. Il songea alors à choisir le métropolitain parmi les évêques, puisqu'il n'avait rencontré, parmi les moines et les laïques (*prêtres séculiers*), personne qui répondît à ses vues. Il tomba d'accord avec son entourage, les notables et les prêtres qui étaient avec lui, pour faire choix d'un (évêque) nommé Kîl, fils de Mulabbas, de la peuplade des Tuḫ-Mur (?), des provinces occidentales. Celui-ci avait été sacré évêque de la ville de Fua ; il était chaste, instruit dans l'Ancien et le Nouveau Testament ; sa physionomie était douce, sa taille élevée, ses yeux noirs, sa peau d'un brun-rouge ; il avait une très belle prestance, une piqûre sur les lèvres (?) et était accompli dans sa personne et en science. Le patriarche le fit venir, l'ordonna métropolitain (d'Éthiopie) et l'envoya avec les ambassadeurs.

Ceux qui l'avaient accompagné et qui était retournés (en Égypte) rapportèrent que le roi d'Abyssinie était venu à sa rencontre à trois journées de marche de sa capitale, avec des vêtements d'honneur et des dons, escorté des prêtres, des évêques, et suivi d'une troupe nombreuse et d'une foule immense. Lorsque le métropolitain était arrivé à la capitale du roi, tous ceux qui s'y trouvaient étaient sortis pour le recevoir (*p.* 294) ; ils l'avaient ombragé avec un parasol tissé d'or, couronné de pierres précieuses, et avaient eu, à cause de lui, une grande joie. Après qu'il eut célébré sa première messe, ils avaient répandu sur lui beaucoup d'or, avaient brûlé une grande quantité de bois odoriférant et d'ambre dans l'encensoir de l'église, et l'avaient installé dans le palais épiscopal. Ils lui avaient donné dix prêtres pour le servir et pour garder les meubles et objets du palais, en or et en argent, les vêtements, les livres d'église et les autres objets précieux, ainsi que les magasins où étaient les ustensiles de cuisine pour les aliments, le blé et les graines. Le roi et les princes lui avaient envoyé aussi des chevaux et des mules pour les monter, et des serviteurs et des servantes pour son service.

Or le pays était privé de pluie. Lorsque le métropolitain

fut arrivé et eut célébré la messe, Dieu accueillit[1] sa prière et fit pleuvoir. Les Abyssins en ressentirent une grande joie ; ils le craignirent et le vénérèrent. Le roi se rendait souvent à cheval chez le métropolitain, et celui-ci jouissait d'une grande autorité auprès des Abyssins. Il demeura dans cette situation dans le pays pendant quatre ans. Mais la cinquième année, des nouvelles réitérées parvinrent au patriarche Abba Jean, annonçant que Kîl avait quitté la capitale du roi d'Abyssinie et qu'il était parti pour se rendre en Égypte au palais patriarcal. Ces nouvelles firent de la peine au patriarche ; il était très perplexe et son cœur en fut sans cesse préoccupé jusqu'à ce que le métropolitain fût arrivé en Égypte. Celui-ci se présenta au patriarche, qui l'interrogea sur le motif de son retour.

Kîl raconta que la reine, femme du roi, avait un frère nommé *Hîrun*[2], et qu'elle n'avait pas cessé de le poursuivre, de le presser, et de faire intercéder auprès de lui par le roi jusqu'à ce qu'il eût sacré son frère évêque de la capitale. Une fois ordonné, celui-ci chevauchait avec le parasol comme le métropolitain, il avait attiré les prêtres à lui, il rendait la justice aux habitants et les détournait d'aller chez le métropolitain, que l'on ne saluait plus et auquel on n'obéissait plus en rien.

Le roi ayant quitté sa capitale avec son armée pour faire la guerre à ses ennemis, Hîrun avait cherché traîtreusement à faire mourir Kîl et avait envoyé à son palais une troupe de ses serviteurs qui, pendant la nuit, avaient escaladé sa maison pour le tuer. Kîl s'était enfui, suivi d'environ cinq cents personnes de ses amis, de ses domestiques qu'il avait achetés, de gérants[3] et autres employés des pays qui relevaient du mé-

1. P. 368, l. 3, lire تواصلت ; Vat. تواصل حبره ; l. 4, وخرج منها ; l. 5, lire لم يزل ; Vat. منقسم ; l. 7, Vat. خيرون , l. 8, ... تثقل ... تزل تلح قتل ; Vat. خيرون ; l. 10, وحاز ; l. 12, مدينته ; تتشفع ... ان اقسمه (sic) وتعب = وبعث ; l. 13, عبيده تسلقوا ; Vat. فتبعه ; l. 17, ودعوه.

2. On peut lire aussi *Hetrun* ou *Gedrun* avec Renaudot, ou encore *Gabrun*.

3. P. 368, l. 14. وكلا, peut-être à corriger en وكلاؤه, comme me l'indique M. Nöldeke, qui a bien voulu m'adresser quelques observations sur ce texte peu correct.

tropolitain, et qui comprenaient quarante villages. Lorsqu'il fut sorti de la capitale du roi et qu'il s'en fut éloigné dans la direction de l'Égypte à trois journées de marche, il avait ordonné aux prêtres et aux gens qui étaient avec lui, et qui lui firent leurs adieux, de s'en retourner et ils étaient partis. Toutefois plusieurs d'entre eux, au nombre de cent environ, l'avaient accompagné, mais ils étaient morts en route de faim et de soif parce que, à leur sortie du pays du roi, ils étaient arrivés dans une contrée de rois impies et avaient eu à supporter de leur part de grands maux. On les avait empêchés de passer dans le pays, jusqu'à ce qu'on leur eût pris l'or et les objets qu'ils possédaient, et le métropolitain était arrivé[1] en Égypte très pauvre, après avoir perdu ce qu'il avait de biens et de gens (*p.* 295). Il ne lui restait que deux serviteurs, une servante et une chatte civette; les autres avaient péri.

Lorsque Kîl eut exposé au patriarche ce que nous venons de rapporter, celui-ci lui ordonna de se retirer dans l'une des églises du Caire jusqu'à ce qu'il eût écrit au roi d'Abyssinie pour s'informer de la véridicité de ce récit. Le métropolitain se rendit au Caire et se retira dans l'église de Hara-Zuwaïla, dans une tribu de notables appelée Hammâl el-Kaffât (?).

Le patriarche écrivit une lettre au roi d'Éthiopie et la lui envoya par un prêtre nommé Moïse, de la famille des.....[2], et fit partir avec lui un de ses disciples. Il resta absent, aller et retour, pendant un an, et revint avec la réponse du roi.

Le roi y disait, au sujet du métropolitain, qu'il avait tué un prêtre d'un haut rang, préposé aux dix prêtres chargés

1. P. 369, l. 3, Vat. ذكره ان ; l. 4, Vat. كتب = يكتب ; l. 6, Vat. جمل الكفاه ; l. 7, رجلا et اهل ; Vat. على يد القس موسى ومعه ; l. 8, رواح ; l. 9, كبير فى طقسه ; Vat. لعشرت ; l. 10, قضيب ; l. 11, Vat. بضربه فضربوه ; l. 12, Vat. وسالوه ; l. 13, كانوا يتسلقون ; l. 14, صاحبهم; l. 15, بشهرين ; Vat. المدينة التى للملك ; l. 17, فيها مياه تتخرق, وانفق ; l. 18, كثير وبيضها ... يتعب.

2. اهل, p. 369, l. 7, vocalisé أَهْل ; le nom de la tribu ou famille paraît avoir été oublié. Le ms. du Vat. donne à cet endroit وسيّره على يد القس موسى ومعه.

de garder les trésors du palais épiscopal, parce qu'il le soupçonnait de prendre des lingots d'or dans ces trésors. Il l'avait fait coucher par terre, sur le ventre, et avait ordonné à ses serviteurs de le frapper. Ceux-ci l'avaient frappé sans aucune pitié, sous ses yeux et par son ordre, jusqu'à ce qu'il eût rendu l'âme. Les prêtres avaient intercédé pour lui, mais Kîl avait été sourd à leurs supplications. C'étaient les membres de la famille du prêtre qu'il avait ainsi fait mourir qui avaient escaladé sa maison pour le tuer et venger leur parent.

Quant à Hîrun, sacré évêque par le métropolitain, les ambassadeurs racontèrent qu'il était mort deux mois après le départ de celui-ci et que la pluie n'était pas tombée cette année dans leur pays. C'est pour ce motif que l'on s'était hâté d'envoyer des ambassadeurs pour demander un autre métropolitain. Ils ajoutèrent qu'il avait construit dans la capitale une maison, qu'il y avait planté des arbres et y avait amené de l'eau qui jaillissait dans les salles; il y avait dépensé beaucoup d'argent, l'avait blanchie et y avait fait des couloirs tellement longs que ceux qui s'y engageaient étaient fatigués avant d'arriver à la cour. Il en avait fait une construction haute et forte, qu'il appelait « le château ». Il s'y dérobait à la vue de tout le monde et n'en sortait pas d'un dimanche à l'autre; il se rendait à l'église monté sur une haute mule[1], le parasol sur la tête, entouré et suivi de cavaliers et de gens à pied, au nombre de cinq cents environ, outre les prêtres et la foule qui l'accompagnait à l'église. Lorsqu'il célébrait la messe, il mettait des habits sacerdotaux tissés d'or et ornés de pierres de grande valeur, et l'on citait de lui de nombreux discours, dont je n'ai pas pris connaissance.

Voilà une partie de ce que j'ai appris du contenu de la lettre parvenue au patriarche. Avec le prêtre Moïse arrivèrent les envoyés du roi avec des présents magnifiques, une couronne en or pour le patriarche, et des cadeaux splendides pour le

1. P. 370, lire l. 5, صحبة القس ; l. 6, وحوش au lieu de حرتن, et وزراف ; l. 10, مدينه سنجار , بجنوده , الكامل نائبه ; l. 14, Vat. تكون ; l. 16, اذا قرات ; l. 19, للسلطان ومملكتك.

sultan, parmi lesquels des bêtes sauvages, c'est-à dire un éléphant, une hyène, une girafe et un onagre. Le jour de leur arrivée fut un jour de grande fête chez le patriarche. Malîk el-Adel, le sultan d'Égypte cette année, qui était l'an 606 de l'hégire, correspondant à l'année 926 de l'ère des saints martyrs, se trouvait absent pour une expédition militaire contre la ville de Sindjar, qu'il assiégeait avec ses troupes, et son fils Malîk el-Kâmil était son lieutenant en Égypte.

Le patriarche reçut les envoyés du roi d'Abyssinie et les présents qu'ils avaient apportés (*p.* 296) pour lui et le sultan, et porta le tout à Malîk el-Kâmil. Celui-ci admira la couronne et dit : « Je n'aurais pas cru que dans leur pays on pût faire quelque chose de pareil. » — L'ambassadeur d'Éthiopie répliqua . « O mon maître ! Le roi connaît la modestie du patriarche et sait qu'il ne portera pas cette couronne. S'il avait cru qu'il la porterait et s'en ornerait, il l'aurait couronné de joyaux d'une valeur égale aux revenus de l'Égypte entière. » — Malik el-Kâmil fut étonné de ces paroles et interrogea l'ambassadeur sur le roi, son armée et ses guerres. — L'ambassadeur lui présenta une lettre adressée par le roi d'Abyssinie au sultan, et lui dit : « Lorsque tu auras lu cette lettre, tu seras renseigné sur le roi d'Éthiopie et son armée. » — En la lisant, Malik el-Kâmil trouva, entre autres choses, que le roi d'Éthiopie priait le sultan d'intervenir auprès du Père vénérable, grand et glorieux ; il vantait les vertus du patriarche et disait : « Tous les rois et tous les pays, ainsi que ton royaume, ô roi, sont sauvegardés par sa prière ; protège-le donc, honore-le et interviens auprès de lui pour qu'il nous ordonne un autre métropolitain que celui[1] que nous avions et qu'il ne nous le renvoie point. »

Lorsque Malik el-Kâmil eut pris connaissance de la lettre du roi d'Abyssinie, il demanda aussitôt au patriarche de sacrer

1. P. 371, lire l. 1, لنا البتة ; l. 6, اليسير لتعلم ; l. 7, وانا واقف ; l. 8, وحوا شيهم ; l. 10, يخصك, تحمله, فحلف, بحياة ; l. 11, Vat. بنجاز ; l. 15, Vat. دابّة من باب ; l. 17, امتلت ; l. 18, المطران القديم ; Vat وسلمهما, اندونه .Vat ; رهبان ,20 .l ; وصحجر ,19 .l ; الملبس = الملبس.

sans aucun retard un métropolitain d'Éthiopie autre que Kîl, et de ne pas retenir les ambassadeurs. Puis, se tournant vers l'envoyé du roi, il lui dit : « J'ai lu la lettre de ton roi, c'est la lettre d'un homme sage ; maintenant, explique-moi la phrase que tu as prononcée : « Lorsque tu auras lu sa lettre, tu sauras ce qu'il est[1]. » — L'ambassadeur lui répondit : « Si j'entreprenais de t'énumérer ses qualités, ses armées, ses guerres, et comment Dieu l'a aidé et secouru contre ses ennemis, le récit en serait trop long. Je me bornerai à t'en dire peu de choses qui t'en apprendront beaucoup. La veille de mon départ, le roi passa en revue le corps d'armée d'un de ses généraux. J'étais parmi ses cavaliers, et le nombre en était de soixante mille, sans compter ceux qui les suivaient, les domestiques et les troupes (?). » — A ces mots, Malik el-Kâmil sourit, puis il ordonna de livrer les présents et dit au patriarche : « Prends ton cadeau ; mais comment se fait-il que tu nous apportes un objet que le roi d'Abyssinie te destinait ? » (A cette observation), le patriarche jura qu'il ne prendrait pas son cadeau, mais Malik el-Kâmil le supplia, par la vie de son père, le sultan, de le recevoir, et il l'accepta. Puis il lui recommanda d'accomplir ce qui concernait les ambassadeurs et de leur ordonner un métropolitain sans tarder.

Le patriarche quitta ensuite le roi et retourna au Vieux-Caire, où il manda les prêtres de la ville et ceux du Caire, ainsi que les notables, et réunit une grande assemblée. Le bruit de ce qui s'était passé entre lui et Malik el-Kâmil se répandit parmi les musulmans du Caire, et (l'on sut) qu'il était allé au Vieux-Caire pour y sacrer un évêque. Ils louèrent toutes les montures qui stationnaient à Bab-Zuwaïla et aux autres portes, et se rendirent au Vieux-Caire, à l'église *Mu^callaqah* (*suspendue*)[2]. Le prix d'un âne pour aller du Caire au Vieux-Caire monta à trois dirhems (deniers). Ils se promenèrent, et lorsque l'église *Mu^callaqah* fut remplie d'une foule de chrétiens, de musulmans, d'hommes de loi et de person-

1. Le ms. du Vat. donne seulement وقال له قد قرات كتابه عرفت من هو.
2. Vat. وطلعوا الى مصر وبلغ. La mention de l'église est omise.

nages distingués de part et d'autre, le patriarche manda Kîl, fils de Mulabbas, l'ancien métropolitain (*p.* 297), le destitua et l'éloigna.

Au moment où arriva l'ambassadeur du roi d'Éthiopie, deux frères qui étaient moines dans un couvent d'Abba Anṭuna (Saint-Antoine) furent signalés au patriarche, qui les confia à ses disciples. Ils étaient parvenus au plus haut degré[1] de la sainteté, de la piété, du renoncement au monde, de la solitude et de l'isolement des moines dans leur couvent, de l'assiduité dans la prière la nuit et le jour, de la modestie et du dévouement constant à leurs frères, sans ennui ni lassitude. L'un était plus instruit que l'autre, mais tous ceux qui les connaissaient rendaient témoignage de leur bonté. Ils s'appelaient Isaac et Joseph, et étaient de la tribu des Beshaṭmîr (?)[2]. Le patriarche sacra évêque Isaac, qui était le plus jeune, et ordonna prêtre Joseph, son frère aîné, qu'il envoya avec lui. La cérémonie eut lieu un dimanche, dans la deuxième semaine du grand jeune saint, le 11 de barmehât de l'année 926 des saints martyrs, correspondant au 9 du mois béni de ramadhan de l'an 706 de l'hégire.

Kîl, fils de Mulabbas, l'évêque déposé, descendit de l'église *Muʿallaqah* couvert d'une grande honte, en criant et en se jetant de la poussière sur la tête. Il alla où il voulut, dépossédé de la dignité de métropolitain et d'évêque, à cause de sa mauvaise conduite.

Quant au nouveau métropolitain et à son frère, le prêtre, les ambassadeurs les prirent et les emmenèrent avec eux. Ils se dirigèrent, avec de grands honneurs et en paix, vers la ville d'ʿAdfa, la capitale du roi, sur laquelle le patriarche avait ordonné Isaac évêque, ainsi que sur toute l'Abyssinie. Joseph, le frère d'Isaac, le nouveau métropolitain, l'accompagnait.

Voilà tout ce que nous avons appris à ce sujet à cette

1. P. 372, lire l. 1, الصلاح, الرهبان ; l. 5, Vat. يوسف وهو الكبير قسا ; l. 6, Vat. يوم الاحد الثانى ; نهار = يوم ; l. 8, Vat. الملبس = المليس ; l. 9, بخجل ; l. 10, ويحتوى ; l. 14, Vat. الجديد manque ; l. 17, وسكنه.

2. Vat. البشطمير (sic).

époque. Le nom du roi d'Éthiopie qui régnait alors était *Lalibana*, fils de Shenouda, et son nom signifie *lion;* le nom de sa femme était *Masqal Kebra*, qui signifie *la croix est illustre*. Le pays d'origine de la famille du roi se nommait *Albekuna* (le Bekuna ou Bukna) (?), sa résidence était la ville d'*ᶜAdfa*, et il avait deux fils, dont l'aîné s'appelait *Itbarak* et le cadet *'Atyab* ('Inab ou 'Ihtab) (?).

Dans l'étude qui précède, j'ai eu en vue de faire servir la publication d'un texte arabe à l'élucidation d'une question historique. M'appuyant sur des travaux antérieurs, j'ai cru pouvoir identifier le mot arabe الكنه, parfaitement écrit dans le ms. 302 de la Bibliothèque nationale de Paris, avec le district éthiopien connu sous le nom de Bugna, en lisant les caractères arabes البكنه ou البُكنه. Au moment de terminer mon article, je reçois de mon excellent ami, M. F. M. Esteves Pereira, de Lisbonne, une lettre qui contient quelques observations au sujet de cette identification. Comme nous ne cherchons tous que la vérité et qu'il est bon que toutes les opinions se fassent jour, je crois devoir faire connaître les objections de M. Pereira, et je le fais avec d'autant plns de plaisir que ses remarques fort judicieuses touchent à d'autres points historiques.

J. PERRUCHON.

« Bien que ma connaissance de la langue arabe soit minime, m'écrit mon trop modeste correspondant, je ne veux pas vous cacher que j'ai les plus grandes appréhensions au sujet de l'identification des noms propres éthiopiens qui se trouvent à la fin de la *Vie d'Abba Jean,* telle qu'elle a été proposée jusqu'à ce jour. Sans aucun doute, l'identification de عدفه avec Adua doit à mon avis être définitivement rejetée. « Adua, dit Bent (*The ancient trade routes across Ethiopia*, dans *J. R. G. S.*, 1893, II, p. 145), est une ville tout à fait moderne; son origine est due vraisemblablement à l'influence des Portugais et à la construction de la forteresse et de la résidence de Fremona. » D'accord avec Bent, je crois qu'Adua est une ville tout à fait moderne, mais il ne me semble pas que sa fondation soit due aux Portugais, parce qu'on ne trouve

pas une seule fois cette localité mentionnée dans les écrits des Pères de la Compagnie de Jésus qui ont résidé en Abyssinie, quoiqu'ils aient eu de bonnes raisons pour en faire mention.

« Conti Rossini (*Note etiopiche*, p. 8, note 5) dit qu'Adua était la capitale de l'Éthiopie dans les premières années du XIII[e] siècle et qu'il y avait une église dédiée à saint Michel[1], à laquelle Abu Ṣalih paraît faire allusion lorsqu'il rapporte que tous les rois d'Éthiopie étaient couronnés dans l'église de Saint-Michel ou dans celle de Saint-Georges. Mais Abu Ṣalih (éd. Evetts, fol. 105 *b* et trad. p. 286-287) ne parle pas d'Adua, ni dans ce passage ni dans aucun autre, et il n'aurait pas manqué de citer cette ville si, de son temps, elle avait été la capitale de l'Éthiopie, capitale dont il ne donne pas le nom, quoiqu'il parle du siège du royaume du roi, كرسى مملكته (fol. 105 *a*; trad. p. 284). Enfin la ville d'Adua n'est mentionnée dans aucun écrit gheez antérieur au XVII[e] siècle (cf. Conti Rossini, *Catal. dei nomi propri di luogo dell' Etiopia*).

« Par rapport au passage de la *Vie d'Abba Jean*, il y a lieu de remarquer qu'ainsi qu'il résulte de l'*Histoire des guerres d'Amda Seyon*, le centre politique de l'Éthiopie, à l'époque où vivait ce roi, c'est-à-dire au commencement du XIV[e] siècle, était au sud de l'Éthiopie, dans le Shoa, et que même il paraît y avoir été sous les règnes de plusieurs de ses successeurs (voyez les Chroniques de Zar'a Ya'eqob, de Ba'eda Mâryâm, d'Eskender, d'ʿAmda Seyon II et de Naʿod), et qu'il est probable qu'il le fut aussi aux siècles précédents où vivaient Amda Seyon I[er] et Abba Jean.

« Dans ce qui va suivre, et je ne le donne qu'à titre d'essai, je vais tâcher d'expliquer d'après cette orientation les deux noms عدفة, donné à la capitale (?) du roi d'Éthiopie, et الكلد, attribué à la tribu d'origine du roi. En premier lieu, il me semble que les deux premières lettres du mot الكلد ne sont pas l'article, parce que la phrase يقال لها الكلد ne l'exige pas.

« Dans le *Futuh al-Habasha* (éd. Basset, texte, p. ٢٧, l. 304), il est dit que dans la province d'Ifat se trouvait une

1. Près d'Adua, il y avait une église de Saint-Michel qui, d'après Bent, fut construite par le Ras Alula (*The Sacred Cities of Ethiopians*, p. 135).

ville appelée انطوكية, qui était le lieu des assemblées du roi (d'Abyssinie), et qu'il y avait dans cette ville une église chrétienne, qui fut visitée par l'Imam et ses émirs, et ensuite brûlée par les musulmans. Dans la *Chronique éthiopienne* (éd. Basset, p. 23, l. 13) on rapporte que les musulmans, après avoir tué le roi Galâwdêwos, lui coupèrent la tête qu'ils emportèrent dans l'Adal, où ils l'exposèrent sur un poteau, et que trois ans plus tard quelques marchands la transportèrent à Anṣokiyâ (**እንጾኪያ**, var. Conti Rossini **እንጾኪያ**) et la déposèrent dans le tombeau de saint Galâwdêwos, grand martyr. Très vraisemblablement ces marchands, qui étaient des chrétiens abyssins, portèrent la tête du roi Galâwdêwos à l'église d'Anṣokiyâ d'Ifât, que probablement le roi Galâwdêwos avait rebâtie (cf. *Chronique éthiopienne*, éd. Basset, p. 22, l. 25-27) après avoir restauré le royaume, car il n'est pas admissible qu'ils la transportèrent à Antioche de Syrie, bien que l'on dise dans la *Chronique éthiopienne* qu'elle fut placée dans le tombeau de saint Galawdêwos, grand martyr; ce doit être une confusion de l'auteur de la *Chronique*, provenant de ce que le martyr saint Galâwdêwos qui fut martyrisé en Égypte était originaire de la Syrie, et que son corps fut transporté à Antioche (cf. *Synaxare éthiopien*, 11 sanê).

« Il est donc possible que le mot الكه désigne la ville d'Anṣokiyâ, **እንጾኪያ**, dont le nom se serait écrit en arabe انطوكية, mais qui, entendu de vive voix, serait devenu انتكية, et ensuite, par le fait d'une erreur de copiste et de la suppression des points diacritiques, الكه. Une phrase de la *Vie d'Abba Jean* paraît confirmer cette thèse; il y est dit, en effet, que la résidence du roi était la ville d'عدفه; cette phrase, traduite en gheez, serait **ወከነ ፡ መከኑ ፡** [**ለንጉሥ ፡**] **ሀገረ ፡ ዐይፈት**, où, par suite d'une confusion de lettres, il y aurait eu **ዐይፋት** au lieu de **ዐይፋት**, c'est-à-dire **አይፋት**, qui serait une ancienne orthographe de **ኢፋት**.

« Je sais bien que cette explication a contre elle la circonstance que, dans la *Vie d'Abba Jean*, le nom de الكه est donné comme étant celui de la race à laquelle appartenait le roi d'Abyssinie, et celui d'عدفه comme le nom de la résidence ou capitale du roi. Mais cela peut être attribué à une confusion

de l'écrivain arabe, avec d'autant plus de raison que les chroniques éthiopiennes ne mentionnent jamais le nom de la tribu (?) à laquelle appartenaient les rois (tous étaient de la tribu d'Israël, excepté les Zagués).

« La phrase dans laquelle se lit le nom du roi d'Abyssinie suggère aussi quelques observations : Et le nom du roi [qui régnait] à cette époque était لالبه, fils de شنوده, son nom signifie الاسد (le lion). Or la glose — qui signifie le lion — est donnée dans deux livres à propos d'autres noms propres de personnages d'Éthiopie, mais relativement au mot **ወናግ**. Ainsi, dans le *Futuh al-Habasha* (éd. Basset, p. ٢٥, l. 12), on dit que وناج جان, dans la langue des Abyssins, signifie اسد الملك (lion du roi), et dans la *Chronique éthiopienne* (éd. Basset, p. 13, l. 16), il est dit également que **ወናግ** signifie **አንበሳ** (lion). Je ne sais pas en quelle langue de l'Éthiopie **ወናግ** signifie lion, mais une glose deux fois répétée dans des ouvrages si différents doit avoir une base dans une tradition éthiopienne. Le mot **ወናግ** ou **አንበሳ** n'entre dans la composition d'aucun des noms des rois de la dynastie des Zagués; mais il se trouve dans ceux de leurs prédécesseurs immédiats, savoir **አንበሳ ፡ ውድም** (lion du désert?) et **ድግና ፡ ጃን**, peut-être **ወናግ ፡ ጃን** (lion du roi); mais ces rois paraissent avoir vécu au x^e siècle.

« Si le mot لالبه est la transcription de **ላሊበለ**, ce qui est possible, puisque la femme du roi se nommait مسقل كبرى, qui est **መስቀል ፡ ክብሬ** (*Vie de Lalibala*, éd. Perruchon, p. 31, l. 2), conforme à la tradition éthiopienne, on ne doit pas oublier que, d'après une autre tradition éthiopienne, le mot **ላሊበላ** signifie **ንህብ ፡ አእመረ ፡ ጸጋሁ** (*Vie de Lalibala*, p. 12, l. 14-15). Quoique ces gloses explicatives ne méritent pas un grand crédit, elles ne doivent pas cependant être négligées, parce que généralement elles représentent une tradition et un malentendu. »

F. M. Esteves Pereira.

BIBLIOGRAPHIE

Stanley A. Cook, *A. Glossary of the Aramaic Inscriptions*. Cambridge, 1898. —Mark Lidzbarski, *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften*, I. Text; II. Tafeln. Weimar, Verlag von Emil Felber, 1898.

L'épigraphie araméenne présentait pendant longtemps le seul intérêt de son onamastique ; les découvertes récentes ayant mis au iour des textes plus étendus, le besoin s'est fait sentir de réunir dans un même recueil le vocabulaire tout entier. M. Cook nous offre ce travail utile, qui servira de noyau aux travaux futurs de ce genre, en raison de nouvelles découvertes épigraphiques. La provenance des mots est indiquée par des abréviations et l'interprétation est d'une sobriété louable. Ce glossaire sera accueilli avec satisfaction par les élèves en théologie à qui il facilitera l'étude de l'araméen biblique. Il va sans dire que certaines transcriptions et interprétations fournissent encore matière au doute, mais une exactitude parfaite ne peut encore être exigée à ce sujet dans l'état de nos connaissances actuelles : la quantité aujourd'hui, la qualité demain.

Le livre de M.M. Lidzbarski a pour but d'initier le public studieux aux résultats les plus intéressants de l'épigraphie des Sémites septentrionaux, à l'exclusion des Assyro-Babyloniens. Il enrichit la série des excellents manuels que les études sémitiques ont vus éclore dans les derniers temps. C'est autant un travail de patience qu'une œuvre de triage et de discernement mûrement réfléchi. Après une courte introduction annonçant que le manuel se borne à l'épigraphie phénico-hébraïque et paléo-araméenne (p. 1-3), M. L. nous présente une bibliographie qui, le supplément compris, va jusqu'à 1898 et ne contient pas moins de 1234 numéros, avec l'index des noms d'auteurs (p. 4-88). Elle est suivie d'une esquisse historique depuis les premières tentatives de déchiffrement en 1594, jusqu'à la publication du *Corpus inscriptionum semiticarum* et les découvertes récentes. Les travaux de Munk, A. Lévy, Renan, M. de Voguë, Nöldeke, Euting, Clermont-Ganneau, J. Derenbourg, Ph. Berger, J. Halévy, D. H. Müller et W. Wright sont appréciés avec une parfaite équité. L'auteur espère que cette épigraphie loin, d'avoir dit son dernier mot, prendra un essor nouveau lorsque les innombrables tells qui jonchent la Syrie seront l'objet de fouilles méthodiques. La IV[e] section nous introduit au fond du sujet, sous le titre de *Realien und Formeln*. Elle concerne les données chronologiques et topographiques qui se trouvent dans les inscriptions, leur façon technique, les fraudes épigraphiques, la manière dont les personnes y sont mentionnées (p. 89-136). Elle se termine par la division des inscriptions en groupes conformes au caractère de leur contenu : inscriptions funéraires, votives, honorifiques, architecturales, historiques, actes

publics, mémoriaux, sceaux et intailles, etc., en relevant les formules qui les distinguent (p. 137-172). La partie graphique relative à l'origine de l'alphabet phénicien et aux modifications subies par les formes primitives dans les écritures postérieures, soit chez les Phéniciens eux-mêmes, soit chez les Hébreux et les Araméens, est moins largement traité. L'auteur semble avoir été gêné par les difficultés typographiques. Les trois dernières planches de l'atlas compensent en partie cette lacune. En revanche, la VI[e] section nous offre un recueil complet des mots phéniciens et araméens qui figurent dans les textes publiés jusqu'à présent et dans quelques textes encore inédits. La position du vocabulaire araméen en regard du vocabulaire phénicien sur la même colonne ne manque pas d'une certaine utilité, mais donne lieu à trop d'espaces blancs qui augmentent indûment le nombre des pages et par conséquent le prix de l'ouvrage (p. 173-388). Enfin, la partie linguistique qui termine le volume, combine heureusement, malgré sa grande concision, l'exactitude scientifique avec l'utilité pratique du meilleur aloi : le résumé grammatical est accompagné d'une intéressante leçon de choses reflétant l'état de la civilisation qui se dégage de ces textes (p. 389-412). Un choix des pièces les plus intéressantes forme une riche chrestomathie dont les originaux figurent dans un atlas fait en partie sur de nouveaux estampages. En l'examinant, j'ai eu la satisfaction de voir confirmée, plus que je n'espérais, la mention formelle de la foi au sort heureux des justes après leur mort. Les lignes 17 et 21-22 de la première inscription de Zindjirli portent clairement : « l'âme de Panamou mangera et boira avec Hadad », tandis que dans mon estampage le verbe « manger » était invisible. Cela me met en bonne humeur et je n'ai pas le cœur de chicaner M. Lidzbarski d'avoir rangé le dialecte de Sam'al dans la famille araméenne ou de s'être arrêté à des idées et interprétations que je ne saurais admettre, voire de m'attribuer une erreur dont je ne me sens pas coupable[1]. Arrière les petitesses. Saluons l'ouvrage de M. Lidzbarski pour le service réel qu'il rend à l'épigraphie des Sémites septentrionaux et prédisons à son éditeur un débit des plus fructueux.

Jules Soury, *Jésus et la religion d'Israël*. Troisième édition revue et corrigée. Paris. Bibliothèque Charpentier. Eugène Fasquelle, éditeur, 1898.

En phrénologiste consommé, M. J. Soury nous offre une vie de Jésus qui forme la contre-partie de l'idéalisme courant. Au lieu

1. P. 150, note 7. J'ai, en comparant l'arabe عَمّ, supposé que le palmyrénien עם (רוחו) signifiait « oncle (de Ruhu) », dans le cas, oncle du côté maternel, je n'ai jamais pensé à lui attribuer le sens restreint de « oncle paternel » qu'il a en arabe ; voilà pourquoi les auteurs du *Corpus* n'ont trouvé rien à redire.

d'apporter des principes de progrès, le prédicateur galiléen se serait borné à combattre la société de son temps au nom d'une légalité plus rigoureuse et au gré d'impulsions constitutives issues d'un état cérébral particulier. L'histoire religieuse d'Israël est également étudiée à ce point de vue, où l'individualité est représentée par la race. On peut ne pas partager le résultat d'une enquête psychologique basée uniquement sur quelques extraits des Évangiles synoptiques ou sur des textes cunéiformes insuffisamment triés et interprétés, mais personne ne mettra en doute ni la sincérité de l'auteur, ni la finesse et la limpidité de ses analyses. Cette édition se distingue avantageusement des éditions précédentes par un ton plus calme et par des additions d'un intérêt captivant; le dernier chapitre, qui traite la question de l'immortalité de l'âme chez les peuples sémitiques, est de nature à attirer l'attention de tout lecteur curieux et sans parti pris.

Carra de Vaux, Études d'histoire orientale, *le mahométisme, le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam.* Paris, Honoré Champion, libraire, 9, quai Voltaire, 1898.

Exposé facile et agréable de l'histoire de l'islamisme depuis sa naissance jusqu'à nos jours. Les vies des personnages les plus remarquables des sectes plus ou moins orthodoxes du mahométisme sont racontées avec un charme intense. Le savant auteur résume, sous le titre de génie sémitique, les principes fondamentaux du Coran et de la tradition musulmane, qui ont leur origine dans le judaïsme, et regarde comme une réaction aryenne l'idée mahdiste ainsi que les systèmes non orthodoxes des Chiites, des Ismaéliens, des Soufis et du moderne babisme. Cependant, la croyance à l'existence occulte du Mahdi se relie très étroitement aux notions du Messie caché qui se trouvent dans les apocryphes juifs antérieurs au christianisme. L'expression génie *aryen* aurait aussi, sans le moindre désavantage, pu être remplacée par *mysticisme grec*, car la divinisation des chefs religieux est inconnue au zoroastrisme. A la naissance de l'islam, l'Irac fourmillait de sectes gnostiques chez lesquelles les avatars divins étaient facilement admis. C'est là que les excentricités du chiisme et du druzisme avec leurs rameaux modernes ont pris racine. Quant au brahmanisme de l'Inde, qui a éte toujours repoussé par la Perse, il ne peut avoir exercé aucune influence sur la formation des hérésies musulmanes.

Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert von Gustav Dalman, Ao. Professor der Theologie in Leipzig. Band I, *Einleitung und wichtige Begriffe, nebst Anhang : Messianische Texte.* Leipzig, J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung, 1898. Preis M. 8,50; Messianische Texte allein, M. 50.

Que la langue araméenne ait été l'idiome populaire des juifs pa-

lestiniens au temps de Jésus, c'est aujourd'hui un fait incontestable; il reste à savoir si l'évangile primitif, qui est la source commune des trois évangiles synoptiques, était rédigé dans cet idiome populaire ou bien en hébreu qui était resté la langue de l'historiographie, du rituel et de l'instruction scolaire. M. G. Dalman, que de nombreuses publications sur l'aramaïsme juif ont mis au rang des premières autorités sur la matière, se déclare décidément pour la solution affirmative. Les preuves qu'il apporte à l'appui sont d'une force et d'une abondance remarquables. Nous ne pouvons que résumer les divisions principales de cette importante étude : Expressions qui sont à la fois hébraïques et judéo-araméennes p. 16-32); prétendues preuves d'un proto-évangile hébreu (p. 34-45); témoignages en faveur d'un proto-évangile araméen (p. 45-57); méthode et recherches préliminaires (p. 57-62); choix du dialecte (p. 63-72). Après cette étude préparatoire, M. Dalman passe à dégager la forme originale que les conceptions importantes ont dû revêtir dans la bouche de Jésus. La série débute par un examen approfondi du terme qui exprime l'idée de la domination divine (*die Gottesherrschaft*), מלכותא דשמיא = מלכות שמים, dans ses diverses combinaisons avec d'autres expressions (p. 75-120). L'auteur cherche à établir que cette expression a prise dans les *logia* de Jésus un sens particulier qu'il n'avait pas chez les juifs, au moins chez le plus grand nombre d'entre eux, savoir une domination dont Dieu seul sera le facteur, à l'opposé de la conception générale exagérée encore par les Zélotes, d'après laquelle le Messie et le peuple lui-même contribueront à faire cesser la domination étrangère. J'avoue ne point savoir quelles sont ces puissances hostiles dans la vie intérieure de l'homme que le royaume de Dieu était destiné à écarter d'abord par la parole de l'Annonce et du miracle (Nicht die Herrschaft der Fremden über die Nation, sondern aller gottfeindlichen Mächte im Innenleben der Menschen will die Gottesherrschaft beseitigen, p. 113). S'agit-il de puissances sataniques, comme cela en a bien l'air, pourquoi ne pas le dire plus clairement? Ses divisions suivantes sont consacrées aux termes signifiant « éon » (עולם, עלם, p. 120-126), « vie éternelle » ou « vie » tout court (p. 127-132), « monde », idée qu'on a tardivement exprimée par עולם (p. 133-146), « Seigneur » pour Dieu (p. 146-150), « père céleste » ou « père » seul (p. 150-159). Puis viennent diverses autres désignations de Dieu (p. 159-167), locutions prudentes relatives à Dieu (p. 167-191), fils de l'homme (191-237), Christ (p. 237-259), fils de David (260-266), le « Seigneur » et « Maitre » comme désignation de Jésus (p. 266-272 et 272-280). Les textes messianiques annexés sont des passages tirés des oracles sibyllins et des Psaumes salomoniens en grec, des extraits des livres d'Hénoch, de l'Apocalypse, de Baruch et du quatrième livre d'Esdras en traduction allemande. La partie hébraïque contient les 18 bénédictions et leur abrégé (הביננו) en recensions palestiniennes

et babyloniennes, ainsi que la prière dite עלינו לשבח et 3 complaintes pour le 9 Ab. L'araméen postbiblique est représenté par les deux קדיש et par un cantique pour la fête de Simḥath Tora. C'est la première fois que la question relative à la langue de Jésus a été traitée avec tant de méthode et de compétence. Sa lecture m'a procuré à la fois le plaisir qu'on ressent devant une œuvre originale et la satisfaction de voir l'effondrement piteux du rationalisme prétendu critique qui fait de Jésus un simple prophète ayant pour but suprême la destruction de la théocratie pharisienne. J'ai toujours protesté contre une transformation aussi matérielle de l'idéal chrétien qui est seul en état d'expliquer sa merveilleuse propagation. Oui, « Jésus se sent être d'essence surhumaine et posséder les prérogatives divines; il opère des miracles par sa seule parole, il commande aux forces cosmiques, aux anges et aux démons; la mort même ne l'empêchera pas de revenir au moment prévu, revêtu de la majesté de l'Être suprême. S'il accepte d'être le Messie, c'est dans un sens qui dépasse l'horizon du monothéisme de ses contemporains » (p. 258-259). C'est à prendre ou à laisser; mais qu'on ne nous donne pas un prophète pour un dieu; l'histoire perdra au change.

Alfred Loisy, *Le monstre Rahab et l'histoire biblique de la création* (Lecture faite à la séance générale de la Société asiatique du 22 juin 1898 et parue dans le *Journal asiatique*, au numéro d'août de la même année).

La mythologie sémitique doit sa base scientifique aux découvertes épigraphiques de la dernière moitié de notre siècle et tout spécialement aux découvertes assyriologiques. Malgré sa jeunesse, elle a déjà rendu d'éminents services aux études de l'ancienne littérature des Hébreux. Beaucoup de récits bibliques relatifs à la création et au déluge ont leur prototype dans l'épopée assyro-babylonienne, et bien des métaphores employées par les prophètes proviennent de croyances mythologiques antérieures au monothéisme. L'étude de M. Loisy appartient à cette catégorie de recherches si neuves et si attrayantes. Malgré son titre, elle se compose de deux parties séparées : 1° Considérations sur le monstre *Rahab*; 2° Discussion générale sur l'âge des emprunts faits par les auteurs bibliques aux légendes babyloniennes. Si je ne me trompe, M. Loisy avait tout d'abord l'intention de faire un compte rendu de l'ouvrage de M. Gunkel, intitulé *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, qui a paru en 1895 et où, entre beaucoup d'autres choses, ces deux sujets ont été traités tout au long. De là la forme insuffisante du titre, qui n'indique que la première partie de l'étude, tandis qu'en réalité c'est la seconde partie qui fournit à M. Loisy l'occasion de nous faire connaître ses vues personnelles. Au sujet de *Rahab*, les deux auteurs s'accordent à y voir la personne mythique de la

déesse chaotique *Tiamat*, vaincue par Marduk. La thèse ne me paraît pas incontestable. Le vrai correspondant hébreu de *Tiamat* est *Tehom* (תהום) et on ne saisit pas la nécessité, pour les poètes juifs, de créer un nom propre nouveau. Outre cela, le mot רהב, « orgueil » (Psaumes, XL, 5) figure pour la première fois dans un nom donné à l'Égypte par Isaie (XXX, 7), רהב הם שבת, et qu'il faut corriger en רַהְבָּה כָּשְׁבָת, « son orgueil est disparu », et non en רהב המשבת qui ne saurait signifier « Rahab l'immobilisé », השבית n'ayant jamais le sens de « rendre immobile ». Rahab est encore un sobriquet de l'Égypte dans les Psaumes, LXXVII, 4 et dans Isaie, LI, 9 et LXXXX, 11, où il est associé avec תנין, une autre personnification de l'Égypte (Ézéchiel, XXIX, 3). Dans Job, IX, 13, l'expression est indécise, tandis que dans Job, XXVI, 12-13, Rahab, associé à נחש = תנין, doit encore désigner l'Égypte, car ברוחו שמים שפרה qui n'offre aucun sens imaginable, se restitue avec une grande vraisemblance en רוחו יַמִּים שִׁבְּחָה (le ב initial vient du dernier ב du mot précédent, רהב), « son souffle a calmé la mer » (cf. Psaumes, LXV, 8 ; LXXXIX, 10). En un mot, l'existence d'une entité mythologique du nom de *Rahab* ne repose que sur des passages obscurs et évidemment corrompus. M. Loisy a parfaitement raison de récuser un grand nombre de corrections suggérées hâtivement par M. Gunkel et qui ne fournissent même pas un sens acceptable ; comment n'a-t-il pas hésité à suivre sur ce point une voie si peu sûre? L'état de choses est encore moins favorable dans la deuxième partie de cette étude. A l'opposé de Gunkel, qui place les emprunts mythologiques à une date très ancienne, M. Loisy soutient, contre toute vraisemblance, que les prophètes et les autres écrivains monothéistes, même ceux du IVe siècle, auraient repris de nouveau aux Assyro-Babyloniens une foule de légendes oubliées depuis plusieurs siècles. Pour toute preuve, M. Loisy se contente de citer la description des chérubins par Ézéchiel, laquelle, malgré l'opinion très répandue, ne contient pas la moindre notion mythologique spécialement chaldéenne (voir cette *Revue*, 1898, p. 194-198). Au sujet du passage « Ton premier ancêtre a péché » (Isaie, XLIII, 27), qui semble faire allusion à Osée, XII, 4-5, M. Loisy n'hésite pas à nous servir un commentaire que ne dédaigneraient pas les critiques les moins respectueux du texte biblique. Je le transcris littéralement :

« Là il est dit que Jacob lutta contre Dieu et fut le plus fort, puis qu'il pleura et obtint son pardon. L'incident parait précéder l'arrivée de Jacob à Béthel, lorsqu'il se rend en Mésopotamie. Le lieu du combat était sans doute « l'arbre des pleurs » où une tradition plus récente met le tombeau de Débora, la nourrice de Rébecca (Gen., XXXV, 8) ».

Voilà une légende fraîchement inventée qui est absolument le contrepied de celle qui a été consignée dans la Genèse, XXXII, 25-31

et xxxv, 7-8. L'école grafienne peut se féliciter d'avoir gagné un adhérent résolu dans un milieu qui était jusqu'à présent réfractaire à ses théories. Mais, tout en faisant abstraction de l'absurdité d'attribuer à la Genèse et à Osée l'idée que l'homme « poussière et cendre » (Gen., xviii, 27) ait pu vaincre son créateur dans un combat singulier, puis à Osée seul la notion que le vainqueur ait été assez idiot de verser des larmes pour obtenir le pardon du vaincu, nous demandons formellement à ces critiques de quel droit ils traduisent les mots ויתחנן לו qui signifient « et il le pria », par « et il lui pardonna », sens que ce verbe n'a jamais en hébreu. Forger un nouveau mythe biblique, cela va encore, mais créer en même temps un nouveau lexique pour appuyer ses fantaisies, n'est-ce pas aller un peu loin ? J'ai montré depuis longtemps que les connaissances hébraïques de plusieurs critiques à outrance ne dépassent guère la médiocrité. Je sais gré à M. Loisy de m'en fournir un nouvel exemple. Lors de son inauguration par Salomon, le temple fut rempli d'un nuage épais, de sorte que les prêtres durent interrompre le service. A cette occasion, Salomon composa un poème dont les trois premiers vers sont ainsi conçus :

יהוה אמר לשכן בערפל
בנה בניתי בית זבל לך
מכון לשבתך עולמים (II Rois, viii, 12-13.)

« Yahwé, toi qui as résolu (m. à m. « qui dit » הָאֹמֵר pour אָמַר)
d'habiter dans les ténèbres,
Je t'ai construit une maison pour y demeurer,
Un lieu de séjour pour l'éternité.

Ces paroles répondent admirablement à la situation. Mais les Septante qui contiennent l'indication que ce poème est extrait du livre des Odes, dit autrement *Yašar*, ajoutent en même temps le vers initial : Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ Κύριος, supposant l'hébreu שמש ידע בשמים יהוה (ou שמש הודיע), « le Seigneur connaît (ou fait connaître) le soleil dans les cieux ». Cette addition, tirée à un mot près, des Psaumes, civ, 19, détruit la liaison des idées, laisse le verbe אמר sans sujet et introduit dans la phrase une choquantc incohérence. A force d'admettre des leçons visiblement corrompues d'un code grec (comme ἐκ γνόφου pour ἐν γνόφῳ, καινότητος pour αιωνων ou νεότητος), M. Loisy parvient à charpenter un poème de la création, analogue à celui qui, chez les Babyloniens, devait raconter l'installation de Šamaš par Marduk.

שמש הועיד בשמים יהוה
אמר לשכן מערפל

בנה בניתי בית זבל לך
מכון לשבת בחדשים

Yahwé a marqué sa place au soleil dans les cieux;
Il (lui) a dit d'habiter hors des ténèbres :
« Je t'ai bâti une maison pour (y) demeurer,
Un lieu pour y habiter, mois par mois. »

La transformation est complète. Je doute cependant que Salomon consente à endosser la paternité des fautes d'hébreu telles que l'emploi de הציד dans le sens de « marquer la place de quelqu'un » et de la construction barbare שכן מערפל. Le sage roi se demandera encore sans doute avec étonnement ce que signifie la phrase : « le soleil demeure hors des ténèbres », puis, comment les douze mentions solaires peuvent être considérées comme une seule maison. Au lieu de torturer l'hébreu et le bon sens, certains mythographes bibliques feraient mieux d'appliquer leur érudition à des besognes plus utiles[1]. J. Halévy.

1. *Errata*. P. 296, l. 3, lire « composer » pour « falsifier ». — P. 299, l. 9, effacer « ou ». — P. 312, l. 4 d'en bas, lire « et aux » pour « et ». — P. 333, l. 23, « le code sacerdotal » pour « l'Exode, xxvi ». — P. 334, l. 8, « de la » pour « de ». — P. 350, l. 21, « celui » pour « celle ». — P. 351, l. 13, « dépassent souvent » pour « dépassent ». — P. 353, l. 7 d'en bas, « 83 » pour « 60 » et « de plus de huit jours » pour « de six jours ». — P. 355, l. 3, « d'un état matériel » pour « d'un matériel ». — P. 382, note, וַרְכָן pour וְרָכֵן.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

(*Suite.*)

LES GRANDS PROPHÈTES

Isaïe Ier.

(*Suite.*)

G. — XVII, 9.

Le texte hébreu est visiblement corrompu ; les Septante nous fournissent le moyen de le corriger. Au lieu des mots inintelligibles ערי מעוזו כעזובה החרש והאמיר, « (en ce jour) les villes de son refuge seront comme l'abandon de la haute forêt et de la cime (qu'ils ont abandonnées devant les enfants d'Israël) », le grec offre : *ἔσονται αἱ πόλεις σου ἐγκαταλελειμμέναι ὃν τρόπον ἐγκατέλειπον οἱ 'Αμοῤῥαῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι*, traduction qui repose sur la lecture עריך עזבת כאשר עזבו האמרי והחוי: « les villes seront abandonnées comme les avaient abandonnées les Amorrhéens et les Évéens (devant les enfants d'Israël) ». Dans cette version, les deux peuples chananéens disparus forment bien le sujet du verbe עזבו, mais l'ordre des mots est deux fois renversé et les mots מעוזו

כעזובה ne sont pas rendus. M. Duhm se facilite la tâche en rejetant toute la phrase relative אשר עזבו מפני בני ישראל, tout en conservant כעזובה, mais עזובה, ainsi que Dillmann le fait justement remarquer, ne peut signifier « villes ou bourgs abandonnés ». En admettant la première inversion, on façonnera avec les Septante le groupe עריכעזובה en עריך עזובה; le mot suivant, מעוזו, doit être corrigé כערי, et les mots החרש והאמיר en החתי והאמרי, « les Hétéens et les Amorrhéens ». Le verset tout ensemble donne un sens très satisfaisant : « En ce jour-là, les villes seront abandonnées comme les villes des Hétéens et des Amorrhéens que ces derniers abandonnèrent devant les enfants d'Israël, et elles deviendront une solitude. » L'allusion au Lévitique, XVIII, 24-28, est des plus claires : la terre avait rejeté les Chananéens à cause de leurs coutumes détestables et les Israélites ont pris leur place; maintenant, Israël étant devenu presque aussi coupable que les Chananéens, la terre deviendra déserte à l'exception de Jérusalem. Outre cela, la mention des Hétéens comme ayant jadis habité la Judée est conforme à la donnée unique du narrateur sacerdotal, qui met Abraham en rapport avec les Hétéens d'Hébron (Genèse, XXIII, 3-20). Quant à l'origine isaïque de notre verset, M. Duhm l'accepte formellement; espérons qu'il n'en récusera pas les conséquences.

II. — XVIII, 1-7.

L'unité de ce chapitre avec le discours précédent ne souffre pas de contradiction et est reconnue même par la critique extrême; l'authenticité en est également admise, sauf pour le verset 7, que M. Duhm tient pour une addition plus récente, en apparence à cause de sa forme prosaïque, mais en réalité parce que la psychologie de M. Duhm se rebiffe à l'idée qu'Isaïe ait pu croire que les Éthiopiens apporteraient des offrandes au temple de Jérusalem. Le sagace exégète est plus difficile à cet égard que les païens eux-mêmes, y compris les Grecs et les Romains, qui ne se privaient pas de faire des sacrifices aux dieux de leurs alliés, voire de leurs sujets. Le

prétexte qu'Isaïe n'aurait pas répété יהוה צבאות dans le même verset, découle simplement d'une intelligence imparfaite de son contenu. Nous pouvons donc passer outre à ces scrupules quelque peu exagérés.

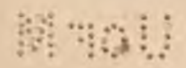
La difficulté vraiment sérieuse pour l'intelligence de cette péricope consiste dans le mauvais état de conservation de certains mots du verset 2 et de l'incertitude du sens de quelques autres. Le discours s'adresse au pays, ארץ, d'Éthiopie, ou plutôt, en ajoutant משל (cf. xvi, 1), au souverain de ce pays, visiblement Taracos (תרהקה), allié d'Ézéchias contre Sennachérib (II Rois, xviii, 21 ; xix, 9 = Isaïe, xxxvi, 6 ; xxxvii, 9). Sur ce point l'accord est général. Par contre, en ce qui concerne le fond de ce discours, l'exégèse moderne a pris une attitude différente de l'ancienne. Les Septante et les commentateurs juifs, suivis par Luther, étaient d'avis que le prophète avait voulu inviter les Éthiopiens à envoyer des messagers de paix et d'alliance en Judée, malgré l'effrayante décadence de ses habitants et la présence de l'armée dévastatrice du roi assyrien. Dans cet ordre d'idées, le peuple destinataire dont s'occupe la seconde partie du verset 2 est le peuple de Juda. Les exégètes modernes admettent, de leur côté, que le prophète s'adresse personnellement aux ambassadeurs de Taracos présents à Jérusalem, dans le but de conclure un traité d'alliance avec Ézéchias. Adversaire par principe de tout secours étranger, Isaïe, gardant le silence sur le but principal de leur mission politique, aurait recommandé aux ambassadeurs de retourner rapidement pour annoncer à leurs nationaux la ruine prochaine et complète de la puissance assyrienne, décrétée par Yahwé. Le peuple dont il s'agit au verset 2 serait ainsi le peuple éthiopien, et les qualifications qui le concernent seraient des expressions de politesse destinées à le consoler de l'échec de ses ambassadeurs. La combinaison est séduisante ; il me paraît cependant qu'Isaïe, qui n'hésita pas à se dépouiller du gros de ses vêtements et à marcher nu-pieds pour symboliser les captifs égypto éthiopiens (Isaïe, xx, 3-4), possédait difficilement les qualités d'un politicien aussi rusé. Ajoutons que l'envoi des ambassadeurs éthiopiens à Jérusalem n'est indiqué nulle part et est en lui-même peu vraisem-

blable. Ce sont les petits royaumes de Syrie qui briguaient l'alliance de l'Égypte et non pas l'inverse. Le pharaon Nécho, qui entreprend une expédition guerrière sur le bord de l'Euphrate, ne recherche même pas le concours du roi de Juda (II Rois, XXIII, 29). Le cas de l'ambassade de Marduk-bal-idin (Merodach Baladan) auprès d'Ézéchias est exceptionnel, la Babylonie ayant été alors réduite au district de la capitale, qui seule tenait contre l'armée assyrienne, et il était urgent de préparer une diversion afin d'empêcher l'envoi de nouvelles troupes.

Ce point de vue n'est pas moins corroboré par des raisons exégétiques. Si le prophète voulait que les ambassadeurs reprissent la route de leur pays, il n'aurait pas dit לְכוּ (2), « allez », mais שׁוּבוּ, « retournez » ; il aurait de même fait précéder le mot גוי par עמכם, « retournez vers votre peuple, nation telle et telle »; אֶל־גּוֹי seul ne saurait donc pas désigner les nationaux des ambassadeurs, mais le peuple chez qui le prophète les invite à se rendre, savoir chez celui de la Judée, où ils ne se seraient pas rendus d'eux-mêmes. Pour les autres termes qualificatifs, il suffira d'examiner d'abord ceux dont la lecture est à peu près sûre et qui ne peuvent pas se rapporter aux Éthiopiens :

a) Les participes passifs ממשך ומורט ne signifient pas « élancé et poli » (« gestreckt und blank »); משך exprime souvent l'idée de « traîner, tirer un fardeau » (Genèse, XXXVII, 28; Deutéronome, XXI, 3; Isaïe, V, 18); מרט, en parlant d'une personne, signifie « arracher les cheveux à quelqu'un en signe d'ignominie » (Isaïe, L, 6; Néhémie, XIII, 25). Les formes *pual* de ces verbes marquent une action violente, « fortement traîné et déshonoré ».

b) גּוֹי קַו־קָו est traduit par « une nation pleine de force » (« Volk von Kraft »); impossible : l'arabe قُوَّة, « force », ne suffit pas pour bouleverser le contexte. קַו signifie « corde, ligne », et désigne surtout le cordeau employé par le maître maçon soit pour construire (Zacharie, I, 16), soit pour détruire un édifice (Isaïe, XXXIV, 11); métaphoriquement, קַו peut signi-



fier aussi bien « construction » que « démolition, ruine ». Le sens péjoratif convient, on ne peut mieux, à la teneur de notre passage.

c) מבוּסה n'a que le sens d' « écrasement (cf. תבוּסה, II Chroniques, xx, 7), défaite », et non « victoire ». On nous dit que ce mot est pris dans le sens actif d' « écrasement de l'adversaire »; je pense pourtant qu'Isaïe aurait désigné la victoire par le mot ordinaire גְבוּרה.

d) אשר בזאו נהרים ארצו, quels que soient la lecture et le sens exact du verbe, on ne peut justifier la traduction de « dont le pays est sillonné de fleuves » (« dessen Land Ströme durchschneiden »), comme caractérisant la fertilité de l'Éthiopie. Le verbe ישקו est indispensable; cf. Genèse, xiii, 10. Par l'expression מעבר לנהרי כוש du verset 1, le prophète montre plutôt que l'Éthiopie l'intéresse seulement par son éloignement de la Judée, et non par la qualité de son sol. Même en supprimant ce membre de phrase, comme le fait M. Duhm, tout gratuitement d'ailleurs, un tel compliment n'aurait pas été exprimé d'une manière aussi indirecte.

L'erreur de l'exégèse que j'examine vient de l'expression עם נורא, « peuple terrible », qui semble convenir à une nation forte et guerrière. On a seulement oublié d'assurer au préalable un sens raisonnable au groupe suivant : מן הוא והלאה, qui est faussement traduit par « fort étendu » (« weit und breit »). Attribuer à Isaïe une phraséologie aussi incorrecte, tandis qu'on refuse d'admettre qu'il ait pu mettre deux fois יהוה צבאות dans le verset 7, frise trop visiblement un arbitraire bien singulier. Comme les autres expressions de notre verset ont trait à l'extrême abaissement de la nation, il il est évident que le groupe en question doit exprimer une idée analogue du même ordre, et alors la forme corrompue מן הוא והלאה se corrige avec certitude en מזרה וחליה, « nation dont la plaie et la maladie sont terribles, effrayantes ». Isaïe a emprunté cette construction à Osée, v, 13, où ces deux synonymes sont distribués le premier à Juda, le second à Éphraïm, et les rapporte tous deux à Juda; d'autre part, la détresse de la Judée est décrite comme une grave maladie

ayant envahi la tête et le cœur dans un corps couvert de plaies et d'ulcères (I, 5-6). L'abaissement a pour cause l'invasion réitérée d'armées puissantes, figurées comme des inondations intermittentes dont le courant impétueux emporte (בזזו pour בזאו; cf. XVII, 14). C'est à ce peuple terriblement malade et presque anéanti que le prophète, convaincu de sa prochaine guérison et résurrection, invite les Éthiopiens à envoyer des ambassadeurs. Le revirement se fera d'une manière éclatante, aux yeux de tous les peuples du monde, qui verront le drapeau arboré par Yahwé et entendront le son de la trompette qui annoncera l'événement. Yahwé regardera de sa demeure habituelle, du temple de Sion (Amos, I, 2), avec son calme parfait, les crimes des envahisseurs; mais lorsque ces derniers seront près d'atteindre leur but, il les coupera comme on coupe les sarments des vignes et laissera leurs cadavres en pâture aux bêtes féroces. Le verset 7 où, comme au verset 2, il faut ajouter אל avant עם, corriger ומעם en אל עם et opérer la correction indiquée ci-dessus sur les trois mots qui viennent après נורא, explique le but réel de cette prophétie : à ce moment, on apportera de toutes parts des présents à Yahwé en Judée, au lieu qui porte son nom, savoir le mont Sion. Les Éthiopiens sont les initiateurs d'un mouvement yahwéiste qui deviendra bientôt général.

Voici la traduction intégrale du morceau :

1. O [souverain] du pays où résonne le bruit des ailes,
Situé du côté des fleuves de Cusch;
2. Qui envoies des messagers sur la mer,
Sur des barques de papyrus à la surface des eaux;
(Dis :) Allez, messagers rapides, vers la nation tiraillée et bafouée,
Vers le peuple dont les plaies et la maladie sont effrayantes,
Peuple complètement ruiné et écrasé,
Dont le pays a été dévasté par des fleuves (= des invasions).
3. (Et vous) tous qui habitez l'univers, qui demeurez sur la terre,
Vous verrez se déployer le drapeau, vous entendrez sonner la trompette!
4. Car Yahwé m'a dit :
Je resterai calme et tranquille dans ma place
Comme une chaleur pure sur l'herbe, comme un nuage de rosée dans la chaleur de la moisson.

5. Car avant la moisson, à la chute des fleurs,
Lorsque le fruit vert remplacera les fleurs,
(Yahwé) coupera les branches (de la vigne) avec des serpettes
Et détachera les rameaux à coups de hache,
6. Tous ensemble (les cadavres) seront abandonnés aux oiseaux de proie des montagnes et aux animaux de la vallée.
Les oiseaux de proie y passeront l'été et les animaux de la vallée y passeront l'hiver.
7. A ce moment, on apportera des présents à Yahwé Ṣabaoth, vers la nation tiraillée et bafouée,
Vers le peuple dont les plaies et la maladie sont effrayantes,
Peuple complètement ruiné et écrasé,
Dont le pays a été dévasté par des fleuves (= des invasions),
Vers le lieu qui porte le nom de Yahwé Ṣabaoth, la montagne de Sion.

Il est facile de voir que l'appel adressé aux Éthiopiens est purement poétique ; c'est une simple mise en scène de la prophétie annoncée dans II, 2-3. Isaïe ne distingue les Éthiopiens qu'à cause de la distance de leur pays. Il veut qu'ils envoient des messagers en Judée pour être témoins de la destruction de la formidable armée assyrienne juste au moment où elle se croira déjà maîtresse de Jérusalem. Ce miracle, espère le prophète, suffira à convaincre les païens de la puissance de Yahwé, et à les déterminer à lui apporter des présents dans son temple de Sion. L'important, pour la recherche de l'état religieux de cette époque, est qu'il ne vient jamais à l'idée d'Isaïe que ces peuples puissent construire des temples à Yahwé dans leurs propres pays. Pour lui, comme pour les autres prophètes, le yahwéisme est universel, mais son culte matériel doit rester confiné au seul temple de Jérusalem. Les païens tenaient, au contraire, à offrir des sacrifices à leurs dieux partout où ils se trouvaient, sauf à honorer en même temps les dieux locaux. On ne peut expliquer cette restriction qu'en remontant au Deutéronome, XII, 2-18, qui défend de sacrifier ailleurs que dans le lieu unique choisi par Yahwé. Il y a plus, l'expression אל מקום שם יהוה צבאות du verset 7 y est visiblement la réduction du membre de phrase כי אם אל המקום אשר יבחר יחוה אלהיכם .... לשום את שמו שם (Deutéronome, XII, 5) ou לשכן שמו שם (*ibidem*, 11). J'ai

déjà fait remarquer depuis longtemps que cette loi a aussi empêché les Éphraïmites exilés d'établir le culte de Yahwé sur la terre étrangère. Ils ont pu contester que Jérusalem fût le lieu choisi par Yahwé; ils ont pu encore soutenir que Yahwé eût fait choix de plusieurs villes de leur pays, mais ils n'ont jamais pensé à acclimater le culte de Yahwé en dehors de la Palestine; le Deutéronome avait donc chez eux une autorité irréfragable; l'opinion de l'école critique qui considère ce code comme ayant été popularisé pour la première fois dans la dix-huitième année du règne de Josias est contredite par des faits historiques.

I. — XIX, 1-25.

Prophétie relative à la conversion de l'Égypte. Appuyé sur la thèse développée au chapitre précédent que l'Éthiopie prendra l'initiative du mouvement yahwéiste qui s'emparera de tous les peuples, y compris le peuple envahisseur lui-même, Isaïe s'arrête tout particulièrement sur la manière dont ce mouvement se propagera dans le vieux pays des Pharaons. Là la résistance sera plus forte à vaincre. L'Égypte se croyait parfaitement en mesure de repousser l'invasion éventuelle des Assyriens, et la disparition miraculeuse de ces ennemis en Judée non seulement la laissait indifférente, mais lui fournissait l'occasion de les remplacer dans le gouvernement de l'Asie. Le miracle manquera-t-il son but par l'aveuglement de l'Égypte? Cela ne sera pas, pense Isaïe. Yahwé, monté sur un nuage rapide, s'y rendra en personne. Sa présence fera trembler les statues des faux dieux et le cœur des hommes. Il soufflera la discorde entre les habitants, l'anarchie et la tyrannie régneront partout, le Nil baissera tellement que les canaux tariront et les plantations se dessécheront. Les moyens pris pour enrayer le mal resteront sans effet et ne feront qu'affoler le peuple (1-15). Alors l'Égypte y reconnaîtra le bras de Yahwé, et le territoire de Juda lui inspirera une crainte salutaire, se doutant que les coups que Yahwé lui réserve fondront sur elle de ce côté (16-17). Pour éviter ces

coups, cinq villes égyptienues, naturellement les plus proches de la Palestine et partant les plus menacées, adopteront la langue de Chanaan (= la langue hébraïque) et prêteront serment de fidélité à Yahwé Ṣabaoth. Une de ces villes portera le nom de *'Ir-hahéres*, « ville de la ruine », visiblement celle qui aura le plus souffert des bouleversements passés (18). Un autel et un cippe seront alors élevés en Égypte, près de la frontière, lesquels serviront de marque et de témoignage pour rappeler à Yahwé que la protection de l'Égypte lui incombe désormais (19-20). Dès lors Yahwé se fera connaître des Égyptiens, et les Égyptiens le reconnaîtront et lui rendront un culte (וַעֲבָדוּ pour וְעָבְדוּ) par des sacrifices et des offrandes et en accomplissant en son honneur les vœux qu'ils lui auraient faits. Si l'Égypte se détourne parfois du bon chemin, elle sera frappée; mais aussitôt qu'elle reviendra à Yahwé, celui-ci la guérira (21-22). En ce temps, les Assyriens et les Égyptiens, cessant leur ancienne rivalité, auront des rapports fréquents les uns avec les autres, et les deux peuples auront en commun le culte de Yahwé (וַעֲבָדוּ pour וְעָבְדוּ). Israël formera avec Assur et Miṣraïm dans le monde un objet de bénédiction que Yahwé formulera ainsi (בֵּרְכָם pour בֵּרְכוּ) : Soyez bénis mon peuple Miṣraïm, œuvre de ma main, Assur, mon héritage, Israël (23-25).

Tout se tient étroitement uni dans cette prédiction, qui constitue la suite indispensable du chapitre XVIII qui traite de la conversion de l'Éthiopie, car du temps d'Isaïe l'Éthiopie était mêlée aux affaires de l'Égypte et en avait parfois l'hégémonie. Comme caractéristique du style isaïque, notons : קַל, « rapide » (1; cf. XVIII, 2); נִעְ־מִן (*ibidem*; cf. VIII, 4); סכסך (2; cf. IX, 10); בִּלַּע, dans le sens de « faire dévier, égarer » (3; cf. III, 12; IX, 15); יָם, « Nil » (5; cf. XVIII, 2); יעץ עַל (13, 17; cf. VII, 5); תנופה (16; cf. XXX, 32); הניף יד (16; cf. XI, 15); יֹאמַר לְ (18; cf. IV, 3); שוב ורפא (22; cf. VI, 10); מסלה (22; cf. XI, 16); מַעֲשֵׂה ידי, appliqué à un peuple (25; cf. XXIX, 23). Rarement un écrit ancien montre autant de marques de cohésion et d'authenticité. L'école critique ferme

cependant les yeux, et non seulement elle déclare non isaïque le chapitre tout entier, mais elle attribue même les groupes 1-17 et 18-25 à deux auteurs différents. M. Duhm place le premier au IV^e siècle avant l'ère chrétienne. L'auteur aurait mis pêle-mêle toutes les calamités qui affligèrent alors l'Égypte. Le dernier roi égyptien s'était substitué à son prédécesseur Tachos; fait prisonnier à Tanis, il aurait succombé sans le secours d'Agésilaüs et ces circonstances excitèrent les Perses à conquérir l'Égypte. C'est ce mouvement insignifiant qui se renouvelait à tout changement de trône qui aurait été décrit au verset 2. Par qui? M. Duhm nous le dit triomphalement, par un Judéen domicilié en Égypte et qui s'intéressait aux produits agricoles et industriels de ce pays (5-10). Nous regrettons que le sagace commentateur qui a découvert au verset 3 le sorcier royal Nectanabis, et au verset 4 le cruel Ochus, n'ait pas deviné les compagnons d'Agésilaüs dans les sages conseillers de Pharaon auxquels fait allusion le verset 11. Sa démonstration aurait encore été plus complète s'il avait déclaré la prévision de la terreur des dieux égyptiens comme une interpolation empruntée à la sibylle chrétienne, parallèlement à l'influence de la sibylle juive qu'il reconnaît dans 16-25, pièce écrite, selon lui, également en Égypte, mais environ deux cents ans plus tard, sous le règne d'Alexandre Jannée. Résumons l'argumentation de M. Duhm. Elle repose d'abord sur l'assertion gratuite que, d'après 16-17, l'Égypte doit avoir peur de Juda, tandis que le texte ne parle que du sol de la Judée, אדמת יהודה, en tant qu'il est la demeure de Yahwé. M. D. poursuit : « L'auteur a vécu pendant la gloire macchabéenne ; il n'est pas nécessaire d'admettre des succès guerriers contre les Égyptiens ni un motif particulier pour sa colère contre eux. Cinq villes parleront palestinien, c'est-à-dire seront peuplées de Juifs ou de clients juifs, naturellement de petites villes. Au temps de Philon, il y avait un million de Juifs en Égypte. Pour Isaïe et les temps anciens, la possibilité que les Juifs occupent cinq villes entières, et partiellement d'autres encore, n'était pas seulement improbable, mais aussi peu désirable. Alors le séjour en Égypte était une menace, et même au temps postexilique, un Juif d'Égypte pouvait seul parler

ainsi. Le nom עִיר הַהֶרֶס est bien Léontopolis, parce qu'en arabe *el-haris* est l'épithète du lion; de tels noms à demi cachés sont ordinaires dans les apocalypses. L'autel (19) est naturellement (*natürlich*) la tour haute de soixante coudées qui a été construite autour du temple par Onias IV en 160, sous le règne de Ptolémée Philométor. La maṣṣéba érigée près de la frontière ne peut pas être vérifiée, mais les Juifs égyptiens possédaient de nombreuses maṣṣéboth, et notre auteur semble distinguer la maṣṣéba limitrophe au détriment des autres. Ptolémée Philométor et sa femme Cléopâtre, qui « confièrent tout leur royaume à des Juifs », avaient des généraux juifs, parmi lesquels les fils d'Onias IV, ce à quoi fait allusion l'épithète « sauveur et combattant » du verset 20. Vu cette faveur des monarques, l'espérance que l'Égypte se convertira au judaïsme n'était pas si folle. Le prosélytisme était alors poussé par les Juifs, ainsi que le prouve la conversion des Iduméens par Jean Hyrcan. Une bonne route entre l'Égypte et la Syrie, car c'est bien le אשור de cet écrivain, était un grand désideratum du commerce judéo-égyptien, et comme la Syrie était aussi fortement peuplée de Juifs, la conversion de ce pays au judaïsme allait de soi et n'est que brièvement signalée (23). La Syrie s'appelle « œuvre de ma main », probablement pour indiquer que la royauté d'Alexandre Balas et la conversion espérée de la Syrie au judaïsme seront une œuvre de Dieu semblable à la résurrection d'Israël. Mais le fait que l'Égypte est nommée « le peuple de Yahwé » est unique dans son genre et ne s'explique pas par la conception religieuse plus ancienne. On doit y voir plutôt un témoignage caractéristique de la largeur de l'hellénisme, qui espérait la conversion des peuples au monothéisme, et qui, sans renoncer entièrement aux prérogatives du sang juif, ne les relevait guère plus que l'apôtre chrétien, Romains, IX, 4. Si l'intolérance des Romains n'était pas intervenue, ce monothéisme helléniste aurait encore obtenu quelques avantages de plus dans le monde civilisé, bien que cette largeur d'esprit, comme le prouvent les Septante, ne fût pas encore le bien commun de tous les Juifs de langue grecque[1]. »

1. *Das Buch Isaia*, p. 116-123.

Voilà une jolie collection d'affirmations audacieuses qui défient les expressions les plus claires du texte en même temps que les données historiques de l'époque des derniers Macchabées.

Notons avant tout une curieuse psychologie. Pseudo-Isaïe est terriblement fâché contre les Égyptiens juste au moment où ces derniers comblent de faveurs ses coreligionnaires, dont beaucoup parmi eux, entre autres les fils du grand prêtre, occupent les hauts commandements de l'armée, et cette haine sans rime ni raison irait ensemble avec l'annonce que l'Égypte sera bientôt le peuple de Yahwé, à l'égal d'Israël. Sans parler du sentiment de reconnaissance pour des bienfaiteurs que les Juifs ont montré au cours de leur histoire, un Juif de cette époque aurait-il pu seulement concevoir l'idée de convertir l'Égypte de force par une armée juive? Et la Syrie, pour laquelle, malgré les persécutions passées et les réticences souvent répétées, l'auteur n'aurait pas gardé la moindre rancune, comment se convertirait-elle? Est-ce par une grâce mystique venue du ciel ou bien à la suite d'une conquête judéenne? L'auteur aurait dû nous renseigner là-dessus au lieu d'en citer le fait accompli comme si c'était la chose la plus naturelle du monde. Cette espérance d'une conversion pour ainsi dire instantanée, qui est si compréhensible quand on l'applique à l'Assyrie après la ruine de son armée en Judée, devient une folie quand on l'applique à la Syrie pendant le règne d'Alexandre Jannée, le messie de Pseudo-Isaïe d'après M. Duhm.

Esquissons brièvement l'histoire de ce messie étrange.

Jannée, mis sur le trône par sa mère Salomé, après avoir obtenu quelques succès contre les gens de Ptolémaïs, est terriblement battu par Ptolémée-Latur. Pendant sa fuite, il commet les plus grandes atrocités en faisant égorger les femmes et les enfants de ceux qu'il croit être ses adversaires. Secouru par l'armée de Cléopâtre, commandée par les généraux juifs Ananias et Helcias, il reprend ses expéditions et exerce des vengeances horribles qui coûtent la vie à beaucoup de Juifs. Dès lors le peuple le prend en haine et appelle à son secours Démétrius Eucérus. Mis en fuite par ce dernier, Jannée, renforcé par dix mille volontaires qui avaient pitié de lui, bat ses

adversaires et en fait crucifier huit cents pendant le festin qu'il prépare à son retour à Jérusalem, acte de barbarie qui lui valut le surnom de « Thracique ». Les derniers temps de son règne se chiffrent par une grave défaite infligée par les Arabes et des menus succès gagnés sur des villes particulières. A cause de la haine du peuple à son égard, sa femme a dû tenir sa mort secrète pendant quelque temps et se réconcilier avec les pharisiens, qui étaient ses ennemis acharnés dans toute la durée de son règne.

Cet homme sanguinaire, successivement vaincu par les Égyptiens, les Syriens et les Arabes, et détesté des siens tout autant que des peuples voisins, aurait été métamorphosé en représentant de l'époque messianique. Cette Judée, souillée de sang innocent versé par un fou furieux et atrocement ravagée par des bandes ennemies, aurait été alors, ne fût-ce qu'en imagination, la terreur de l'Égypte ! Un fanatisme aveugle pour un gouvernement aussi indigne se comprendra encore de la part d'un saducéen attaché au service du roi, mais pour un Juif égyptien, qui pouvait peser dans un calme parfait les terribles malheurs qui accablaient alors la Judée, une telle excuse n'existe pas. En vérité, M. Duhm a besoin d'un Juif helléniste afin de rapporter l'universalité du monothéisme à l'influence de l'esprit grec, et ne le trouvant pas ailleurs, il le place en Égypte, mais il perd de vue que les Juifs d'Égypte n'ont jamais cultivé la langue hébraïque et ne comprenaient même pas l'araméen. De quelque côté qu'on l'aborde, la thèse historique de M. Duhm ne se soutient pas un seul instant.

Les autres assertions de M. Duhm se réfutent en peu de mots. Ainsi le prouve l'expression ונשבעות ליהוה צבאות ; il ne s'agit pas de villes juives, mais d'Égyptiens ralliés; הרס est « ruine », non « lion »; une tour haute de soixante coudées n'est pas un autel et des maṣṣeboth n'ont jamais existé chez les Juifs d'Égypte; les généraux juifs de Cléopâtre ont bien remporté la victoire sur le fils rebelle de celle-ci, Ptolémée Latur, mais non sur des oppresseurs, לְחָצִים ; l'espérance que Ptolémée Philométor et son épouse Cléopâtre se convertiraient au judaïsme est d'autant plus folle que la reine avait un mo-

ment l'intention de s'emparer de la Judée. Il est également faux que Jean Hyrcan ait converti les Iduméens par esprit de prosélytisme : ces bandes turbulentes menaçaient continuellement la sécurité des villes juives limitrophes, et, ne pouvant les exterminer, il a pris le parti de les rattacher par des liens religieux. C'était aussi le cas des Ituréens, convertis par Alexandre Jannée. L'idée que le prophète désirait la formation d'une bonne route ralliant l'Égypte à la Syrie dans un but commercial ne fait pas honneur au rationnalisme moderne. La conversion espérée d'Alexandre Balas par un auteur alexandrin est aussi une trouvaille dont peu de personnes féliciteront M. Duhm. Enfin, s'il est un fait que l'hellénisme juif avait des tendances universalistes, il les devait non à la philosophie grecque, mais aux enseignements des prophètes : l'apôtre Paul, qui introduit cette doctrine dans le christianisme naissant, se vante de son origine palestinienne et n'a jamais été en Égypte.

Après avoir établi la source isaïque de notre chapitre sur une base inébranlable, nous passons à signaler certaines idées ou expressions qui nous semblent remonter au Pentateuque ; elles sont peu nombreuses, mais fort caractéristiques. La terreur des idoles égyptiennes devant l'apparition de Yahwé (1) est une répétition explicative de l'Exode, XII, 2 (cf. Deutéronome, XXXIII, 4 ; I Samuel, V, 1-5) ; l'autel comme signe de ralliement rappelle l'histoire des tribus transjordaniques au temps de Josué (Josué, XXII) ; la locution ונודע יהוה ל (21) est copiée sur l'Exode, VI, 3 ; celle יהיה ישראל־ברכה (24) fait allusion au והיה ברכה de la Genèse, XII, 2 ; enfin l'expression נחלתי ישראל a pour prototype le עם נחלה du Deutéronome, IV, 20. Isaïe annonce l'accomplissement prochain du plan tracé par le Pentateuque ; il n'invente rien.

J. — XXII, 1-14.

Comme M. Duhm, nous voyons dans le groupe 1-7 une description d'événements futurs, et dans 8-14 un récit d'événements passés, mais nous lui contestons le droit de séparer

ces deux groupes l'un de l'autre, soit par leur teneur, soit par un intervalle de temps quelconque. La raison tirée de la différence métrique n'a guère de poids perceptible. La situation bien comprise, l'unité de l'admonestation ressort d'elle-même. Écartons avant tout l'idée assez singulière de M. Duhm, qui entend par גיא חזיון (1 et 5) une forteresse inconnue, située dans une vallée et pourvue de hautes murailles, au voisinage d'œuvres de défense détachées établies sur les montagnes environnantes. Jamais les prophètes n'ont adressé un discours à une autre ville que Jérusalem. Nous donnerons plus loin l'explication de ce nom. Voici maintenant les circonstances qui ont fourni matière à l'apostrophe du prophète et que nous devons au récit de II Chroniques, xxxii, 1-8. Sennachérib, que ses luttes avec Mardukbaliddin avaient longtemps retenu en Babylonie, arrive rapidement en Judée du côté de la Philistée et s'empare des forteresses judéennes de l'ouest. Dans l'entretemps Ézéchias, résolu à la résistance, poussa ardemment la réparation des murs de Jérusalem, fit conduire l'eau des sources extérieures dans l'intérieur des fortifications, et distribua au peuple une grande quantité d'armes offensives et défensives qu'il avait tirées de l'arsenal construit par Salomon et nommé « maison de la forêt », בית היער, à cause des nombreuses colonnes de bois qui s'y trouvaient (I Rois, vii, 2 et suivants). Peu confiant dans l'efficacité de ces travaux et profondément affligé du sort des habitants des villes prises par l'ennemi, Isaïe était d'avis qu'on célébrât un jour d'affliction publique, inauguré par une cérémonie religieuse, afin de se rendre favorable la Divinité protectrice. Non seulement on ne voulait pas y observer le jour de recueillement, mais on l'a passé dans la joie la plus effrénée et dans de copieux festins, pendant lesquels on a entendu proférer d'une manière plus ou moins ironique la bravade populacière : « Mangeons et buvons, car nous mourrons demain. » C'est alors que le prophète exaspéré lança contre Jérusalem sa terrible apostrophe, dans laquelle il prévoit le bouleversement de la ville causé par la défaite de l'armée et par la transportation violente des habitants de la campagne, ainsi que par l'attaque furieuse des auxiliaires ennemis contre les murs de Jérusalem. Avec le génie poétique

qui le distingue, Isaïe, en faisant précéder la description des faits passés (8-14) par celle d'événements entrevus (1-7), a considérablement rehaussé l'effet de son discours, dont l'interrogation du verset initial et l'âpreté implacable du verset final ont achevé de faire un morceau incomparable.

Voici quelques remarques qui faciliteront l'intelligence de ce texte, obscurci par un certain nombre de corruptions. Jérusalem est en liesse; après avoir fait du vacarme dans les rues, on monte sur les toits pour voir la rentrée triomphante de l'armée qui, d'après les rumeurs publiques, aurait victorieusement repoussé les envahisseurs (1-2 *a*). Le prophète les détrompe : ce qui va venir est un convoi transportant les cadavres de gens qui n'ont même pas eu l'honneur de combattre pour leur patrie (2 *b*). Le verset donne des renseignements sur le sort de cette armée qui devait défendre les approches de la capitale. Au lieu de קְצִינַיִךְ. « tes chefs », qui ne saurait former parallèle à נמצאיך (אַמִּיצַיִךְ. Septante, Duhm, n'est pas usité), « ceux des tiens qui s'y trouvaient », il faut probablement lire יֹצְאַיִךְ, « ceux des tiens qui sont sortis » récemment de la ville pour renforcer les troupes déjà placées aux alentours. De ces deux troupes, l'une, s'étant aussitôt débandée à la vue de l'ennemi, s'est fait transpercer (דֻּקְּרוּ pour אסרו) sans même se défendre avec l'arc (מקשת), l'autre s'est laissé faire prisonnière également après une longue fuite. Le prophète, inconsolable (4) de tant de malheur et de honte, peint enfin le jour du suprême trouble, lorsque, à Gê Hizzâyôn-Jérusalem, les sapeurs ennemis commenceront leurs opérations de démolition sous le cri sauvage « à la montagne! » (5). La tentative d'empêcher cette œuvre de destruction en faisant des sorties ne sera pas possible; ceux qui s'y hasarderaient trouveraient les guerriers ennemis, et parmi eux, les auxiliaires d'Élam, d'Aram (אֲרָם pour אדם) et de Qîr (6), prêts à la charge et se dirigeant vers la grande porte (7). La seconde partie est claire, à l'exception du verbe ראיתם (9) qui laisse en suspens la proposition, laquelle ne se relie pas à la phrase suivante. En lisant רִפֵּאתֶם, « vous avez réparé » (I Rois, XVIII, 30), toute

difficulté disparaît. Voici la traduction intégrale du discours :

1. Qu'as-tu donc, (ô ville), pour que tu sois montée tout entière sur les toits?

2. (Ville) pleine de tumulte, ville bruyante, cité joyeuse, tes morts n'ont pas été tués par l'épée, ni morts dans la bataille.

3. Tous ceux qui sont sortis, totalement débandés, ont été transpercés sans faire usage de leur arc; tous ceux qui se trouvaient (dehors) ont été faits prisonniers, eux qui fuyaient si loin!

4. C'est pourquoi je dis : Laissez-moi, je veux pleurer amèrement; n'insistez pas pour me consoler du malheur de la fille de mon peuple.

5. Car le Seigneur Yahwé Ṣabaoth (vous réserve) un jour de confusion, d'écrasement et d'égarement, (lorsqu'on aura vu), à Gê-Hizzâyôn, les sapeurs (ennemis) poussant le cri « à la montagne! ».

6. (Lorsqu'on aura vu) Élam le carquois levé, Aram avec des chars attelés de coursiers et Qîr au bouclier découvert.

7. (Lorsqu'on aura vu) toutes tes vallées pleines de chars (d'autres guerriers) et les cavaliers poussant droit vers la porte.

II

8. Vous avez découvert le voile de Juda et vous avez jeté des regards sur les armes de la Maison de la Forêt.

9. Vous avez réparé les nombreuses crevasses de la ville de David et vous avez captivé les eaux de la piscine inférieure.

10. Vous avez fait le dénombrement des maisons de Jérusalem et vous en avez démoli plusieurs pour fortifier le mur d'enceinte.

11. Vous avez fait un réservoir entre les deux murs pour les eaux de l'ancienne piscine, mais vous n'avez pas dirigé vos regards vers (Dieu) qui est l'auteur de la (ville), et vous n'avez pas vu (= demandé la protection de) celui qui l'a depuis longtemps organisée.

12. Le Seigneur Yahwé Ṣabaoth (vous) a invités ce jour-là (à une cérémonie de) pleurs, de gémissements, d'arrachements de cheveux, de prises de cilice,

13. Et voici de la joie, de l'allégresse; on tue des bœufs, on immole des moutons; on mange de la viande et on boit du vin (en disant) : « Mangeons et buvons, car nous mourrons demain! »

14. Yahwé Ṣabaoth m'a dit à l'oreille que ce crime ne vous sera pas pardonné jusqu'à la mort. Yahwé Ṣabaoth l'a dit.

Inutile d'insister davantage sur l'origine isaïque des deux parties de ce discours. Au point de vue de la littérature comparée, nous nous arrêterons aux deux considérations suivantes :

Si on laisse de côté le mot גיא, « vallée », dont l'emploi se justifie par le désir du poète de former une antithèse avec הר, « montagne » (5), le nom symbolique de Jérusalem est uniquement חִזָּיוֹן, « vision ». Les commentateurs rabbiniques entendent par cette désignation « la ville des prophéties », tandis que Dillmann, d'accord avec les auteurs qu'il cite, y voit le nom du quartier de la ville basse où habitait le prophète. Le caractère peu satisfaisant de ces explications saute aux yeux et se passe de tout autre argument. La solution de l'énigme réside dans les suffixes féminins des participes עשיה et יצרה (11), qui se rapportent clairement à Jérusalem mentionnée au verset précédent, et ne doivent nullement être entendus dans un sens neutre comprenant l'ensemble d'objets indéterminés, comme l'admet M. Duhm, qui en tire une thèse prophétique peu en situation dans cet endroit. Le prophète reproche simplement aux Hiérosolymitains de soigner matériellement la ville sans invoquer en même temps Yahwé, qui en est le véritable auteur et organisateur depuis le début de la nationalité juive (מרחוק, cf. Jérémie, XXXI, 3). On sait que le prestige de Jérusalem sur les autres sanctuaires de la Palestine n'est formellement annoncé que dans la Genèse, XXII, 10, qui, jouant sur le nom de מוריה qui forme assonance avec מראה יה, « vu par Yahwé », et probablement aussi sur ירושלם assimilé à יראה־שלם, « le Parfait le voit », fait nommer l'endroit par Abraham יהוה יראה, « (ville) que Yahwé voit », c'est-à-dire « contemple avec plaisir ». Isaïe exprime l'idée du prestige attaché à Jérusalem par le nom abstrait et symbolique חזיון, « vue, vision », une forme abstraite tirée du verbe ראה n'étant pas usitée en ancien hébreu. Comparez Isaïe, XXXIII, 20, où les verbes synonymes חזה et ראה sont mis en rapport l'un avec Sion, l'autre avec Jérusalem. Bref, le nom religieux חזיון de Sion-Jérusalem repose sur l'étymologie traditionnelle présentée par l'auteur d'un récit pentateutique que l'école grafienne regarde comme une composition de pièces yahwéistes et élohistes, composition qui ne peut donc pas avoir été produite peu de temps avant l'exil,

comme elle le soutient sans apporter d'ailleurs la moindre preuve.

La seconde considération a pour objet l'énumération ethnique du verset 6, qui appartient à la partie *visionnaire* du discours. L'armée assyrienne est occupée ailleurs et les Hiérosolymitains espèrent fermement que l'armée judéenne qui garde les défilés des montagnes, renforcée par un contingent qui a récemment quitté la ville, suffira à repousser l'ennemi; le prophète *prévoit*, au contraire, que ces troupes, piteusement débandées et faites prisonnières en partie, fourniront aux vainqueurs l'occasion d'accourir en toute hâte pour attaquer les murs de Jérusalem. Il *prévoit* même que les assiégeants se composeront de trois éléments ethniques différents: Élam, Aram et Qîr. On s'est depuis longtemps étonné de la présence de troupes élamites sous les murs de Jérusalem pendant l'invasion de Sennachérib, mais on s'était aussitôt tranquillisé avec la pensée que certaines parties de villes frontières d'Élam avaient été occupées par Sargon, le prédécesseur de Sennachérib. L'échappatoire ne signifie pas grand' chose. Outre que cette occupation, purement intermittente d'ailleurs, aurait plutôt empêché les Élamites, si jaloux de leur indépendance, de faire un service d'auxiliaires dans l'armée assyrienne, Sennachérib lui-même aurait hésité à organiser les ennemis d'hier, et probablement aussi de demain, en divisions séparées de ses autres troupes. Au fait, la difficulté est infiniment plus grave, car elle se présente également au sujet des deux autres peuples de la série; Aram et Qîr sont des peuplades encore plus méridionales, car il s'agit évidemment des Araméens de la Chaldée, et nullement de ceux de la Syrie. Quant à Qîr, c'est un pays lointain qui était considéré comme la mère-patrie de ces derniers (Amos, IX, 7). Le nom קיר (asphalte) caractérise le pays comme un territoire riche en asphalte, ce qui convient à la vallée du bas Tigre. La tentative d'identifier ce nom avec le fleuve Kour, en Géorgie, ou avec la Cirrhestique, située entre l'Oronte et l'Euphrate, ne mérite pas qu'on s'y arrête un seul instant. Les trois peuples sus-mentionnés par le prophète appartiennent au sud-est babylonien, et ont été vaincus par Sennachérib dans sa première expédition con-

tre Mardukbaliddin, roi de Babylone. Une partie notable des deux cent huit mille prisonniers qu'il emmena en Assyrie se composait d'Élamites et de diverses tribus araméennes (*Arami*) engagés au service du monarque babylonien. L'exactitude historique n'est donc pas contraire à la possibilité que les trois peuples en question aient grossi l'armée de Sennachérib. Ce qui paraît énigmatique, c'est le fait qu'Isaïe ait trouvé intéressant de les distinguer particulièrement des autres troupes assyriennes. La clarté renaît quand on reconnaît que le prophète a voulu donner du relief à sa vision en mettant en vedette les peuples sémitiques qui sont mentionnés avec les Assyriens dans la Genèse, x, 22. La série y est Élam, Assur, Arphaksad, Lud, Aram, où Lud, לוד, est sans aucun doute l'altération de קיר, Qîr ; Isaïe, conformément à la situation, en a éliminé Assur, qui était l'ennemi principal, et Arphaksad, qui représentait la souche même des Abrahamides ; les trois autres ont été conservés. Le hasard n'a probablement pas plus confirmé les prévisions du prophète sur ce point ethnographique que sur la marche tracée d'avance pour l'armée assyrienne dans x, 28-32. Le récit de II Rois, xviii, 17, ne mentionne pas ces peuplades ; il est même certain que les sapeurs assyriens n'ont jamais mis la main à leur œuvre destructive près des murs de Jérusalem (*ibid.*, xix, 32-33; Isaïe, xxxvii, 32). L'intérêt littéraire prime ici l'intérêt historique. Nous nous contentons de savoir que la liste généalogique des Sémites orientaux de la Genèse, x, 22, que l'école grafienne attribue à l'auteur sacerdotal ou A, a été connue et exploitée par Isaïe. Cela suffit pour justifier les réserves que ses affirmations dogmatiques nous inspirent en maintes occasions.

K. — XXIII.

L'état de conservation de ce texte laisse beaucoup à désirer et plusieurs versets ne présentent aucun sens imaginable. Mais tandis que Dillmann, en relevant un grand nombre d'expressions isaïques, y voit un noyau authentique remanié par un auteur contemporain de Jérémie, M. Duhm le regarde comme

un factum en partie du règne d'Artaxerxès Ochus, le destructeur de Sidon, en partie du temps de la prise de Tyr par Alexandre le Grand. Après un siècle de critique scientifique, n'est-il pas regrettable d'avoir à rappeler ce principe primordial qu'une chose incomprise ne doit former l'objet d'aucun jugement? Passons donc l'éponge sur ces considérations plus ou moins divinatoires et concentrons tout d'abord notre attention sur la forme matérielle de ce chapitre, pour voir si les incohérences que l'on y remarque sont primitives, ou dues seulement à de fausses leçons purement fortuites et susceptibles d'être corrigées d'après la méthode philologique ordinaire. Pour atteindre ce but, je soumettrai chaque verset à un commentaire aussi bref que possible.

Verset 1. Oracle sur Tyr (מַשָּׂא צֹר). Il ne s'agit ni de la destruction de Sidon ni de celle de la Phénicie en général (Dillm., Duhm). Les navires (= navigateurs) de Tharsis prêts à rentrer chez eux gémissent parce que des brigands sont entrés dans leurs maisons (כִּי שֹׁדְדִם בֵּיתָם בָּאוּ au lieu de la leçon impossible : כי שדד מבית מבוא), naturellement pour remplacer les propriétaires absents. Ce malheur leur a été révélé d'avance par l'état de l'île de Chypre, qui a commencé à recevoir les fugitifs de Tyr (v. 12).

Verset 2 *a*. « Restez silencieux » (דֹּמּוּ) en signe de deuil (Job, XXXI, 34; Ézéchiel, XXIV, 17); 2 *b* et 3 décrivent la prospérité coutumière de Tyr, bondée de négociants sidoniens (סֹחֲרֵי pour סחר) et d'autres voyageurs sur mer.

Verset 3. Sa population, quoique trop dense, était pourtant abondamment pourvue de provisions, grâce aux denrées importées (הביאו לך pour תבואתה) d'Égypte par voie de mer (ובמים רבים).

Verset 4. Sidon, l'ancienne métropole de la Phénicie, rougit à la chute de sa colonie. — Le mot ים est une variante moins bonne que מָעֹז הַיָּם, qui est naturellement Tyr.

Verset 5. כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צר ne signifie rien du tout; lisez : כְּאִשָּׁה זוֹעֲקָה וּמְצֵרָה יָחִילוּ לְשֵׁמַע צֹר, « comme une femme qui crie accablée de douleurs (Jérémie,

XLVIII, 41; XLIX, 22), ils trembleront à la nouvelle concernant Tyr ».

Verset 8. המעטירה, « qui procure des couronnes » faisant partie des parures portées par les riches.

Verset 10. Lisez אנית au lieu de כיאר. — מזח, « ceinture ornée » (Psaumes, CIX, 19), article important du commerce phénicien (Proverbes, XXXI, 24), est ici le symbole du commerce en général. Cependant la leçon מָעֹז pour מזח est plus probable.

Verset 11. Lire לְשַׁדֵּד מָעֻזָּהּ au lieu de לשמד מעזניה; cf. v. 14.

Verset 12. Résumé des pensées contenues au verset 7. Il s'agit de Tyr, mais l'expression « vierge fille de Sidon » au lieu de « vierge fille de Tyr » a été déterminée par l'épithète de « courtisane » que le poète lui donne dans 16-18.

Verset 13. Annonce de la destruction de la Chaldée, c'est-à-dire de Babylone, par les Assyriens. — ארץ, sous-entendu יֹשֵׁב; cf. XVIII, 1. — לא היה impossible; lisez כְּאַיִן הָיָה, « s'est évanoui, a disparu » (Isaïe, XLI, 11-12); la leçon abrégée 'כא a été mal corrigée en לא. — יסד ל signifie « destiner à » (Habacuc, I, 12). — ציים, « animaux du désert » (Isaïe, XIII, 21). — הקימו impossible, lisez הֵשַׁמּוּ, « ont ruiné ». — עוררו, faute pour עַרְעֲרוּ, « ont sapé » (Jérémie, LI, 50).

Verset 15. La locution והיה ביום ההוא marque ici le point de départ : « à partir de ce jour » (cf. X, 20), à savoir, le jour où Tyr fut occupée par les brigands (v. 1). — ונשכחת, à sous-entendre תִּהְיֶה. — מלך אחד, « un certain roi », allusion visible à quelque roi fabuleux que la légende faisait revenir après soixante-dix ans d'absence. — כשירת, allégement de כְּבְשִׁירַת, « comme (ce qui est dit dans) le chant de la courtisane » (Dillmann). Le verset suivant donne cette chansonnette populaire.

Verset 17. Les épithètes péjoratives du commerce אתנן et

זנה ont été déterminées par la comparaison avec la courtisane du verset précédent.

Verset 18. Le changement de אתנן en קֹדֶשׁ forme une antithèse voulue : le gain jadis impur de Tyr servira désormais à nourrir et à habiller les pauvres qui sont assis devant le temple de Yahwé pour demander la charité aux passants. Ces pauvres se composaient en grande partie de lévites et d'étrangers affiliés au monothéisme, הלוי והגר (Deutéronome, XIV, 29; XXVI, 12-13).

TRADUCTION

1. Oracle contre Tyr :
Gémissez, navigateurs de Tarsis, car des brigands sont entrés dans leur maison.
(Ce désastre) leur a été révélé en quittant le pays de Kittîm.
2. Prenez le deuil, ô habitants de l'île!
Ile jadis pleine de négociants sidoniens et de voyageurs sur mer,
3. Ile à qui, par les grandes eaux, on expédiait le grain du Sihor, la moisson du Nil,
Et qui fut (= incarnait) le commerce des peuples!
4. Rougis, ô Sidon! car la citadelle de la mer (= Tyr) semble dire :
« Je n'ai pas eu de douleurs, je n'ai pas enfanté,
Je n'ai pas élevé de garçons, je n'ai pas élevé de jeunes filles. »
5. Comme une femme qui crie accablée de douleurs,
Ainsi trembleront-ils à la (mauvaise) nouvelle de Tyr.
6. Passez à Tarsis, gémissez, ô habitants de l'île!
7. Est-ce bien votre (ville) joyeuse, à l'origine si ancienne,
Qui se met en mouvement pour chercher un asile au loin?
8. Qui a décidé cela contre Tyr, distributrice de couronnes,
Dont les commerçants sont des princes, les négociants, les honorés de la terre?
9. C'est Yahwé Sabaoth qui l'a décidé afin de ternir la plus belle parure,
Afin d'avilir tous les honorés de la terre.
10. Repasse dans ton pays, ô navigateur de Tarsis, il n'y a plus de refuge!
11. Yahwé a étendu la main sur la mer, il a fait trembler les royaumes;
Il a donné contre Chanaan l'ordre de détruire son lieu de refuge.
12. Il a dit : Tu ne seras plus joyeuse, vierge déshonorée, fille de Sidon!
Lève-toi, passe à Kittîm; même là, tu n'auras point de repos.

13. Voici (les gens de) la Chaldée (= Babylone), ce peuple n'existe plus ;
Assur a destiné (Babylone) aux animaux du désert ;
Il a démoli ses forteresses, a sapé ses palais, l'a changée en ruine.
14. Gémissez, navigateurs de Tarsis, car votre citadelle a été ravagée !
15. Dès lors Tyr restera oubliée pendant soixante-dix ans, la durée d'un certain roi.
Après cet intervalle, il arrivera à Tyr ce qui se dit dans la chanson de la courtisane :
16. « Prends le kinnor, parcours la ville, courtisane oubliée,
« Joue bien, chante beaucoup, afin qu'on se souvienne de toi ! »
17. A la fin des soixante-dix ans, Yahwé visitera Tyr, qui reprendra son (ancien) gain
Et aura des rapports avec tous les royaumes de la terre.
18. Mais le gain de son commerce sera consacré à Yahwé,
On ne le mettra ni dans les trésors, ni dans les magasins ;
Il sera (donné) à ceux qui sont assis devant (la maison de) Yahwé,
Afin qu'ils aient à manger à satiété et à s'habiller magnifiquement.

Nous avons conservé le texte dans son intégralité, et cependant rien ne vient troubler l'unité de la conception, qui a été une vraie pierre d'achoppement pour les commentateurs modernes. Le verset 13, si malmené par des interprètes ahuris, contient la donnée la plus historique du morceau entier. Les Tyro-Sidoniens, comme les Judéens du temps d'Ézéchias (II Rois, xx, 12-13), comptaient sur la victoire des Babyloniens sur les Assyriens pour obliger ces derniers à retirer leurs troupes des pays occidentaux, et par conséquent aussi de la Phénicie. Le prophète leur enlève cette mince lueur d'espérance en leur annonçant la destruction totale de Babylone par l'ennemi commun, Assur, qui, tenant garnison à Tyr, ne permettra pas aux réfugiés et aux navigateurs de reprendre possession de leurs habitations et de continuer leur commerce. Tyr, à défaut de tout trafic, restera dans le marasme pendant soixante-dix ans, et ce n'est qu'après ce laps de temps qu'elle aura assez d'énergie pour refaire son ancienne clientèle. Mais alors le profit net réalisé par son commerce ne sera pas thésaurisé dans un but égoïste ; il formera un fonds destiné à être

distribué aux pauvres qui attendent la charité devant la maison de Yahwé. Ce fonds suffira à leur assurer une nourriture abondante et une mise décente. Il va sans dire qu'une telle générosité de la part des Tyriens de l'avenir suppose leur conversion à la religion de Yahwé, c'est-à-dire un état similaire à celui qui est décrit aux chapitres XVIII et XIX au sujet des Éthiopiens, des Égyptiens et des Assyriens. Il y a plus, la teneur des versets 17-18 nous fournit la clé d'une énigme que tous les interprètes et moi-même avons été obligés de laisser de côté en étudiant le verset XIX, 18, qui prévoit l'existence future en Égypte de cinq villes dont les habitants parleront la langue de Chanaan et jureront par Yahwé Sabaoth. Nous avons tous pensé qu'il s'agissait de la langue hébraïque, sans pouvoir toutefois expliquer pourquoi le prophète n'a pas employé de dénomination propre et plus solennelle, שפת יהודה ou יהודית (II Rois, XVIII, 26, 28; Néhémie, XIII, 24). C'était une erreur; il s'agit réellement de la langue phénicienne telle qu'on la parlait alors dans les grands ports du pays, principalement à Tyr et à Sidon. Ce dialecte idolâtrique par excellence deviendra l'interprète de la fidélité envers Yahwé dans cinq villes de l'intérieur de l'Égypte, villes qui seront naturellement peuplées par des Tyro-Sidoniens établis en Égypte à fin de transactions commerciales. Les trois chapitres en question révèlent donc une tendance identique et aboutissent au même but. Ils sont nécessairement l'œuvre d'un seul auteur et il n'y a ni interpolation ni addition postérieures plus ou moins inconscientes. Que cet auteur ait été contemporain d'Ézéchias, cela résulte sans conteste de la mention de la destruction totale de Babylone par les Assyriens au verset 13, destruction opérée par Sennachérib dans sa première campagne contre Mardukbaliddin. A aucune époque de sa durée Babylone n'a été aussi complètement ruinée. Sous les successeurs de Sennachérib, elle s'est peu à peu relevée, et sous Nabuchodonosor II elle est de nouveau devenue la magnifique capitale de l'Asie. Depuis lors elle n'a jamais été ruinée par une attaque du dehors, mais elle est lentement déchue, surtout après la construction dans son voisinage de Séleucie et de Ctésiphon. En raison de ces faits, et vu que l'ensemble de notre chapitre ne présente

aucun trait rédactionnel qui indique un style incompatible avec celui des pièces reconnues comme authentiques, nous n'hésitons pas à l'attribuer à Isaïe Ier, tout en faisant remarquer que l'appartenance à un autre contemporain, si elle pouvait être démontrée, ne changerait rien au fond de notre résultat.

Il est temps de procéder à des considérations de littérature comparée. L'utilité nous est recommandée d'abord par l'échange constant dans cette prophétie entre Tyr et Sidon (2, 4, 12). Les amateurs d'interpolations mettent cette confusion sur le compte du pieux fraudeur, comme si la fraude était inséparable de la niaiserie. Nous avons déjà dit précédemment que notre prophète emploie le nom de Sidon dans le sens large de « Phénicie », qui appartient en propre au terme « Chanaan » (11). Il reste à trouver la source de cette désignation qui, à ce que nous sachions jusqu'à présent, n'a pas été en usage chez les Phéniciens. Elle se trouve dans la liste des fils de Chanaan de la Genèse, x, 15 et suivants, où Sidon est donné comme l'aîné de Chanaan et où Tyr n'est point mentionné. C'est la cause visible de la presque équivalence admise pour les deux noms géographiques. Ajoutons que l'emploi exceptionnel de *Chanaan* au lieu de *Sidon* au verset 11 a pour but d'éviter l'équivoque qu'il s'agit peut-être d'une citadelle particulière de la ville de Sidon. Partout ailleurs, ainsi que je viens de le dire, Sidon désigne tout le territoire phénicien.

Un autre point mérite également notre attention. L'île de Chypre, כתים, est regardée comme un pays éloigné où les Tyriens ne peuvent trouver qu'un asile temporaire (מרחוק לגור); le prophète savait donc que la population de cette île, quoique ayant reçu de bonne heure un notable contingent d'éléments phéniciens organisés en royaume, consistait en un fonds ethnique très différent. On ne saurait attribuer une connaissance ethnographique si exacte à des renseignements puisés à bonne source par la curiosité scientifique du voyant hiérosolymitain. Il semble plus raisonnable de supposer qu'il a simplement pris cette notion dans la liste des Japhétites de la Genèse, x, 4, où כתים figure parmi les fils de Yâwân, c'est-à-dire de la race grecque. La connaissance montrée par les prophètes relativement à l'origine des Araméens (Amos, IX, 7;

Isaïe, xxii, 6) et des Philistins (Amos, *l. c.*; Jérémie, xlvii, 4) émane de la même et unique source.

Disons enfin un mot sur la décadence de Tyr, fixée à soixante-dix ans aux versets 15 et 17. Que ce n'est pas un emprunt aux soixante-dix ans fixés par Jérémie pour la durée de l'exil (xxv, 11-12; xxix, 10), c'est ce qui ressort indubitablement du motif ajouté exprès : כימי מלך אחד (15); d'autre part, le caractère isaïque de cette forme est suffisamment garanti par son parallélisme avec כשני שכיר (mieux כשנת, xxi, 16), ainsi que par les soixante-cinq ans fixés pour la disparition du royaume d'Éphraïm (vii, 8).

L. — xxx, 18-26.

Après une décadence sans pareille viendra une époque de grâce (18). Le petit reste du peuple établi à Jérusalem rentrera en faveur auprès de Yahwé, qui en exaucera aussitôt la prière (19). Tout en ne possédant que le plus strict nécessaire, ce petit peuple s'attachera avec amour à son maître (prophète) et en suivra fidèlement l'instruction (20-21), laquelle aboutira au rejet avec mépris des idoles d'or et d'argent (22). Alors la destruction de l'ennemi national coïncidera avec une grande abondance du produit de l'agriculture, amenée par des pluies fertilisantes comme par le jaillissement de nappes d'eau sur les montagnes et les collines (25). A cette merveilleuse amélioration du sol correspondra l'augmentation de la lumière des deux principaux corps célestes : la lune deviendra aussi brillante que le soleil, qui septuplera son éclat ordinaire (26). L'effet de la grâce divine se fera simultanément sentir sur la terre et dans le ciel.

Ce groupe se rattache indissolublement aux deux versets précédents, qui décrivent la dislocation du corps national et sa réduction en un petit noyau semblable à un drapeau solitaire perché sur le sommet d'une montagne. La transition est effectuée on ne peut mieux par le verset 18 : « A cause de cela (= de ce dépérissement presque complet), Yahwé se lè-

vera (יָקוּם pour יחכה, qui ne se dit jamais de Dieu) pour vous prendre en grâce et se dressera pour vous faire miséricorde, car Yahwé est un Dieu de justice; heureux tous ceux qui espèrent en lui. » L'affirmation de M. Duhm que le passage 18-26 est l'addition du rédacteur qui cherche à consoler les Juifs du II[e] siècle par l'indication de l'arrivée d'un âge d'or, découle simplement de sa conception erronée de l'eschatologie prophétique comme étant aussi dogmatique que celle du pharisÉisme et du christianisme. Matériellement inexacte est sa déclaration que voici : « Le « c'est pourquoi » (ולכן) du verset 18 est si complètement impossible comme continuation du verset 17, qu'on ne peut qu'admettre que l'auteur de l'addition avait la vue tournée plutôt vers son propre supplément, XXIX, 16 et suiv., que sur le texte de l'ancien prophète. » Le psychologue a évidemment gâté le grammairien et le lexicographe, car, d'après M. Duhm, on s'attend à פודיך au lieu du premier מוריך! En revanche, l'expression ואזניך תשמענה דבר מאחריך, « tes oreilles écouteront la parole (venant) de derrière toi », ne saurait être maintenue, parce que l'image des bœufs suivis du laboureur qui les dirige (Dillmann) ou celle du père qui suit ses enfants (Duhm) ne sont pas exactes : les bœufs de labour ne sont pas dirigés par la parole, mais au moyen des cordes et de l'aiguillon; d'autre part, le père conduit ses enfants par la main au lieu de les laisser aller devant lui sur un sol raboteux où ils risquent de tomber à chaque instant. Cette idée est d'ailleurs en contradiction avec celle du verset précédent, d'après laquelle le regard du peuple se dirigera sur son directeur (Dieu représenté par le prophète). La leçon exacte me semble devoir être דְּבַר מוֹרֶיךָ, « (et tes oreilles entendront) la parole de ton maître ». Cela forme antithèse avec le reproche d'être des enfants qui refusent d'écouter l'enseignement de Yahwé (לא אבו שמע תורת יהוה, v. 9), ainsi qu'avec la phrase équivalente יען מאסכם בדבר הזה (v. 12), où il faut certainement lire ר' מ' בִּדְבַר יהוה, « parce que vous rejetez la parole de Yahwé ».

Tout soupçon sur l'authenticité de ce passage étant écarté,

nous passons à examiner les versets 22 et 26 au point de vue littéraire.

Le verset 22 porte : « Et tu déclareras impurs (וְטִמֵּאתָ pour וטמאתם) la couverture de tes idoles sculptées d'argent et le revêtement de tes idoles fondues d'or; tu les rejetteras comme un chiffon souillé, en disant : Sortez (d'ici)! » Plusieurs expressions de ce verset ne reçoivent leur vrai éclaircissement que par les rites du Pentateuque.

a) Le verbe טִמֵּא, dans le sens de « déclarer impur quelqu'un ou quelque chose », n'est usité que dans le Lévitique et spécialement en parlant d'impureté rituelle. La formule ordinaire est וטִמֵּא אתו הכהן (ou וְטִמְּאוֹ). Partout ailleurs, à la seule exception d'Ézéchiel, xx, 20, le verbe טמא signifie uniquement « rendre impur, contaminer, souiller ».

b) Le nom צפוי, « plaque métallique qui sert à couvrir un objet sacré », est particulier aux passages de l'Exode, xxxviii, 17, 19, et des Nombres, xvii, 3-4, que les critiques attribuent à l'auteur sacerdotal ou A.

c) La forme féminine אפדה au lieu de la forme masculine אפוד ne se constate que dans la description des vêtements sacerdotaux, Exode, xxviii, 8 et xxix, 5. Isaïe a simplement emprunté le terme ancien pour orner sa phrase, tandis que l'auteur de l'Exode n'aurait eu aucune raison pour employer un terme poétique au milieu de son récit prosaïque.

d) La racine זרה au *qâl* signifie d'ordinaire « disperser, jeter en forme de poussière »; ici, comme le prouve la comparaison כמו דוה, il s'agit seulement de jeter au loin un objet qu'on ne veut pas voir. Or, cette signification de זרה ne se constate que dans le passage des Nombres, xvii, 2, qui précède le verset auquel le prophète a emprunté le terme צפוי cité plus haut.

e) Enfin, le terme hautement rituel דָוָה, « femme menstruée », ne se trouve nulle part en dehors du Lévitique, xv, 33; xx, 18. Dans les Lamentations, i, 13, ce mot signifie « malade » en général.

Au verset 26 il est question de la septuple augmentation de la lumière du soleil. Cette idée est exprimée par les mots שבעתים כאור שבעת הימים, « sept fois, comme la lumière des sept jours ». Les commentateurs modernes font abstraction de l'article de הימים et traduisent : « comme la lumière de sept jours », c'est-à-dire additionnés ensemble. Mais, outre l'inexactitude de l'image, car sept jours nuageux peuvent fournir moins de matière lumineuse qu'un seul jour clair, שבעתים seul est suffisamment clair et surtout plus énergique que cette plate multiplication. En réalité, l'expression « comme la lumière des sept jours » fait distinctement allusion à la lumière par laquelle Dieu inaugura les sept jours de la création (Genèse, I, 3), et dont une partie sert à alimenter les luminaires célestes (*ibid.*, 14-18). La nécessité de créer de nouveaux hommes pour qu'ils puissent supporter la lumière augmentée (Duhm) est le produit du dogmatisme rationaliste moderne et ne s'est jamais présentée à l'âme poétique d'Isaïe. L'opinion que la lumière qui forme la première œuvre de la création dépassait en intensité la lumière ordinaire qui émane des corps célestes, est généralement admise, et notre prophète n'a pas manqué de la partager. L'important pour notre étude, c'est le fait qu'Isaïe a connu et exploité le récit de la création du monde en sept jours contenu dans le premier chapitre de la Genèse, qui est un document souverainement élohiste sacerdotal, auquel l'école grafienne attribue une origine exilique et même plus tardive.

M. — XXX, 27-33.

Description de l'anéantissement de l'armée assyrienne et de la joie de Hiérosolymitains délivrés. En dehors de certaines corrections verbales indispensables, le verset 32 qui annonce la joie du peuple doit se placer après le verset 29 qui a une teneur analogue, sauf toutefois la phrase finale qui doit terminer le verset 31, qui a trait au sort d'Assur. Voici la traduction du passage :

27. Voici, le nom de Yahwé vient de loin, brûlant de colère, d'une majesté imposante (וְכָבֵד מוֹרָאֹה pour וכבד משאה),
Ses lèvres pleines de courroux, sa langue un feu dévorant,
28. Son souffle pareil à un torrent débordé qui brise les rochers (עַד צוּר pour עד צואר),
Pour agiter les peuples d'une agitation illusoire (לְהָנִף הגוים תְּנֻפַת שוא pour להנפה ג' בנפת ש')
Et (pour poser) une bride trompeuse sur les joues des nations.
29. Vous aurez (partout) le chant pareil à celui de la nuit où la fête a été sanctifiée,
Une joie de cœur semblable à celle de celui qui marche au son de la flûte
Pour se rendre sur la montagne de Yahwé, vers le rocher d'Israël.
30 (32). Et tous les lieux traversés par son bâton de châtiment (מוּסָרוֹ pour מוּסָדָה, Duhm) que Yahwé déposera
Éclateront de joie sous le son de tambours et de kinnors.
30. Et Yahwé fera entendre sa voix majestueuse et fera voir la puissance de son bras,
(Animé) d'une colère extrême et (lançant) des flammes de feu dévorant,
Des explosions, des ondées et des grêlons.
31. Car Assur sera brisé par la voix de Yahwé; il le frappera (יַכֵּהוּ pour יכה) avec (sa) verge
(32 c). Et il engagera contre lui une lutte de soulèvement.
33. Car le bûcher est préparé depuis longtemps; il est aussi destiné à son roi (לְמַלְכּוֹ pour למלך);
Sa pile a été faite profonde et large; (on y a mis) de la paille (קַשׁ pour אש, Duhm) et beaucoup de bois.
Le souffle de Yahwé y brûle comme un torrent de soufre (en incandescence).

Dans cette pièce désormais parfaitement limpide, et dont l'authenticité n'a jamais été contestée, notre étude particulière doit examiner la mention des cérémonies de fête au verset 29. Au sujet de l'expression כליל התקדש־חג, qu'on traduit unanimement par : « comme dans la nuit de l'inauguration de la fête » (Dillm. : *wie in der Nacht der Festweihe;* Duhm : *wie in der Nacht wo das Fest geweiht wird*), on a longuement discuté sur la question de savoir de quelle fête Isaïe a voulu parler. D'après Dillmann, ce serait la Pâque;

d'après M. Duhm, ce serait la fête des tabernacles, qui est le חַג par excellence. Ce dernier commentateur se lance ensuite dans des spéculations assez bizarres. Il admet que c'était une sorte de réveillon dont les participants à la danse de la fête se sanctifiaient par des purifications, des abstinences, etc., et en chantant des formules anciennes, où on invitait la Divinité à venir. Comme l'année commençait avec la fête de l'automne, la nouvelle lune doit y avoir joué son rôle, et son apparition a été peut-être le signal pour le départ de la procession. Tout en félicitant M. Duhm de son ingénieux calendrier selon les rites pré-pentateutiques, nous nous permettrons de faire remarquer que כליל התקדש חג ne saurait équivaloir à כליל התקדש הקהל לעשות חג (ou לחג). Puis, les préparatifs rituels de la fête doivent précéder la nuit de la célébration au lieu de coïncider avec elle. חַג ne peut être que le complément direct de התקדש, et doit par conséquent désigner, non la fête *in abstracto*, mais le sacrifice de la fête (Exode, xxiii, 18; Malachias, ii, 3; Psaumes, cxviii, 26), qui doit être apporté par un particulier à l'état de pureté, et immolé par un prêtre aussi rituellement pur. Il devient aussitôt clair qu'il ne peut s'agir d'autre chose que de l'agneau pascal, au sujet duquel la première condition est de rigueur (Nombres, ix, 1-14). Le second cas, le défaut de prêtres purs, s'est présenté exceptionnellement au temps d'Ézéchias (II Chroniques, xxx, 3), et la Pâque a été remise au mois prochain, où on l'a célébrée saintement (ויתקדשו, *ibidem*, 15), avec une grande joie et en récitant des « louanges » de Yahwé (בשמחה גדולה. ומהללים ליהוה, *ibidem*, 21); ce sont au fond les expressions : שיר, התקדש et שמחה לבב de notre verset, et on est obligé de supposer qu'Isaïe fait allusion à cette célébration, bien qu'elle ne soit pas mentionnée dans le livre des Rois. Notons toutefois que, même en faisant abstraction du récit des Chroniques, l'allusion à la Pâque au verset 29 est indubitable, car aucune autre fête n'est inaugurée par un sacrifice nocturne. A ce propos, la remarque de M. Duhm est bien curieuse : « Qu'Isaïe ait choisi précisément cette nuit (= celle de la fête des tabernacles) à titre de comparaison,

cela vient de ce qu'il considère l'œuvre de Yahwé comme quelque chose de nocturne (xvii, 14) »; il a oublié que l'objet de la comparaison n'est pas la nuit, mais le *chant* de la nuit, et que, d'après sa théorie même, la nuit de la néoménie aurait représenté une analogie plus simple et plus naturelle. Mais arrêtons-nous. La fête dont il est question dans notre verset est bien la Pâque, inaugurée par le rite nocturne de l'agneau pascal. La joie cordiale du pèlerin (הולך בחליל) se place naturellement à la même occasion, et suppose que le pèlerinage pascal au temple de Jérusalem faisait depuis longtemps partie des coutumes religieuses des Judéens, en plein accord avec le Deutéronome et le Code sacerdotal.

N. — xxxi, 4-5.

Yahwé, inexorable pour Assur, est doux et plein de soins à l'égard du petit reste de son peuple

4. Yahwé dit ceci :
Comme le lion adulte ou jeune qui rugit à (la vue de) sa proie,
Et quand même une multitude de bergers est convoquée contre lui,
Il ne perd pas courage par suite de leurs cris et ne recule pas devant leur grand nombre,
Ainsi rugira (וְהָגָה pour ויֵרֵד) Yahwé Sabaoth (à la vue) de ses ennemis (עַל אֹיְבָיו pour לִצְבֹּא),
Sur la montagne de Sion et sur sa colline.
Comme les oiseaux volants (protègent leurs petits), ainsi Yahwé Sabaoth protégera (les habitants de) Jérusalem.
En (les) protégeant, il (les) sauvera ; en (les) défendant, il (les) délivrera.

J'ai montré ailleurs que פָּסַח signifie non « sauter », mais au contraire « se placer sur le seuil de la porte pour défendre l'entrée à l'ennemi ». Le prophète Élie reproche à Israël de se tenir en même temps sur les seuils des maisons de Yahwé et de Ba'al pour pratiquer les deux cultes inconciliables (עד מתי אתם פסחים על שני הסעפים, I Rois, xviii, 21).

Dans notre verset, פָּסֹחַ est employé dans le sens général de « défendre » et dans le but évident de comparer la destruction des Assyriens et la délivrance des Judéens à la célèbre nuit de Pâque où Yahwé, se tenant près des maisons israélites, en défendait l'entrée à l'ange destructeur qui frappait à mort les premiers-nés des Égyptiens (Exode, XII, 13, 23, 27). L'emploi intentionnel du verbe qui a produit le nom de la Pâque, פָּסַח, achève de prouver que la fête à pèlerinage dont il est question dans XXX, 29, est également la Pâque. Tant pis pour les systèmes des critiques outranciers.

Un mot pour terminer. Notre verset fournit une éclatante illustration de la fatuité incroyable avec laquelle la critique moderne rejette comme interpolations les mots ou les expressions qui ne sont pas à son goût. Prétendant que la comparaison כצפרים עפות ne convient ni à Dieu ni à גָּנוֹן, M. Duhm déclare ces mots non isaïques et les attribue au compilateur postexilique. L'image évangélique de la poule qui cherche à couvrir de ses ailes les poussins réunis (Matthieu, XXIII, 37) suffit à réduire à néant toute l'argumentation. D'autre part, l'antiquité de la composition צפרים עפות est garantie par l'expression assyrienne équivalente *iṣṣuri mutaprishuti*, si fréquente dans les annales ninivites. Il n'existe donc pas une ombre de raison pour suspecter son origine isaïque. Ajoutons que le second hémistiche du verset 4, que M. Duhm déclare également être une interpolation insensée, ne laisse rien à désirer aussitôt que l'on y introduit les deux corrections signalées dans la traduction précédente.

J. HALÉVY.

Notes d'Assyriologie.

(*Suite.*)

---

§ 27. Dans un texte que j'ai traduit dans cette même revue (1898, p. 150), nous voyons que les Assyriens faisaient intervenir dans les cérémonies magiques deux oiseaux, le corbeau et le faucon. Le prêtre auquel incombait la mission de chasser les démons qui s'étaient emparés violemment du corps d'une malheureuse créature, plaçait le corbeau à sa droite et le faucon à sa gauche. — Pinches a montré que le mot *surdû* désigne probablement le faucon, qu'il ne faut pas rapprocher de l'arabe صُرَدٌ[1] (Lane, *Dict.*, p. 1677), oiseau de la taille du perroquet, à la tête assez forte, qui, lorsqu'on cherche à l'attraper, pousse un cri semblable à celui de l'épervier; c'est un oiseau de mauvais augure. Dozy, dans les *Suppléments aux Dictionnaires arabes*, p. 827, cite aussi deux noms d'oiseau, صردة et صردى. La présence du surdû et du corbeau n'avait d'autre but que de terroriser les mauvais génies; le corbeau au plumage noir, le surdû aux yeux perçants les mettaient en fuite. De nos jours encore, dans certaines parties de l'Asie, l'on se sert du faucon non pas seulement pour la chasse à la gazelle, mais aussi pour faire disparaître les esprits malfaisants. Le célèbre voyageur suédois Sven Hedin, dans ses *Explorations à travers l'Asie* (édition anglaise, page 481), rapporte que les habitants de la ville de Merket, sur le Yarkand-Daria, ont des usages assez étranges. Lorsqu'une femme est en proie aux douleurs de l'enfantement, on fait venir un prêtre-exorciste, qui lâche un faucon dans la chambre où elle se trouve; ils s'imaginent que l'oiseau aux yeux perçants découvre les mauvais esprits que la malheureuse seule croit voir voltiger au-dessus d'elle, et qu'il les fait fuir. Ces pratiques conjuratoires, ajoute Sven Hedin, ont pour but avant tout de distraire les possédés. Il en était de même autrefois en Assyrie; on guérissait les malades d'après une

1. Je ne sais si cet oiseau appartient à la famille des falconidés.

méthode qui était toujours invariablement la même, le mašmaš suivait une à une les prescriptions formulées depuis un temps immémorial, il ne changeait rien au cérémonial, et cela suffisait pour que chacun de ses actes fût pleinement efficace.

§ 28. Le même voyageur dont il vient d'être question raconte que les habitants des bords du Raskan-Daria traversent la rivière sur des outres gonflées appelées « tulums ». On sait que les Assyriens ne naviguaient pas autrement sur le Tigre; aujourd'hui encore, la navigation sur les fleuves de Mésopotamie se fait au moyen de radeaux construits avec des pièces de bois supportées par des outres gonflées; les plus grands peuvent porter, au dire de Botta, jusqu'à 12.000 kilogrammes (*Monument de Ninive*, tome V, p. 15). Il est intéressant de voir ce même procédé employé encore à notre époque, à l'orient et si loin de la Mésopotamie.

§ 29. M. Sayce, dans un des derniers numéros des *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XX, p. 253, a rapproché le nom A-ri-in-na-as, qui se trouve sur une tablette cunéiforme trouvée par M. Chantre à Boghaz-keui et publiée par moi, de la ville 'A-re (*variante* ra)-ne-na du fameux traité de Ramsès II (voir *Asien und Europa*, par W. Max Müller, p. 335). Ce rapprochement assez spécieux s'était également présenté à moi en lisant l'ouvrage de Müller. La syllabe finale « as » (cf. les noms des villes d'Asie Mineure qui se terminent en « assos », Sagalassos, Halikarnassos, Kolbassos) serait un obstacle cependant, qui laisserait subsister un léger doute quant à l'exactitude de l'interprétation de Sayce. 'A-re (*variante* ra)-ne-na (Max Müller), Iranna (Bouriant) était, comme Max Müller l'a montré, une ville très importante du district de Qa-*da*-va-d-n, mentionné dans le poème de Pentaour et lu Kat'outan par M. de Rougé. M. Maspero (*Revue critique*, 1898, p. 481) place le Qazaouadana dans le Khâti, aux environs du Taurus. Hommel (*Hethiter und Skythen*, page 26) s'étonne qu'avant lui personne n'ait songé à comparer le Qazaouadana au Katpatuka des Achéménides[1]. Je crois qu'il n'y

1. C'est une pure hypothèse, cela va sans dire, et je doute qu'elle soit jamais prise au sérieux.

a pas grande difficulté à placer 'Arenena dans la Ptérie d'Hérodote, aux environs de Boghaz-keui, mais je serais bien embarrassé de le prouver. — Les Égyptiens faisaient venir de Qazaouadana des huiles très appréciées; le baume de Kheta était célèbre (M. Müller, *Asien und Europa*, p. 335). Il m'a été dit que la Cappadoce produisait un certain nombre de plantes odoriférantes[1], entre autres l'opoponax, mais je n'affirmerais pas que le baume de Qazaouadana ait été spécialement une essence de ce genre. Comme j'ai parlé des documents publiés dans la *Mission Chantre*, je saisis l'occasion de dire ici que je retire la plus grande partie de ce que j'ai écrit dans la description des textes, p. 40 et suiv. Je suis porté à croire que les tablettes cunéiformes de Boghaz-keui sont moins anciennes que je ne l'ai affirmé, mais la plupart des textes étant rédigés dans une langue non sémitique, probablement la langue cappadocienne, à quoi bon vouloir se prononcer actuellement sur l'époque de leur rédaction? Puisque les autorités les plus compétentes en matière historique nous enseignent que la fameuse date que Nabonide indique pour le règne de Sargon est fausse, puisqu'on nous persuade que le scribe s'est trompé, il faut nous incliner. La lecture šarru-ukîn dans la tablette des villes (verso, p. 47, l. 2) n'est pas vraisemblable. Personne ne contestera l'intérêt immense que présentent les documents de Boghaz-keui au point de vue paléographique; par là ils méritent d'occuper une place d'honneur à côté de la trouvaille d'El Amarna. — Il est fort regrettable que leur valeur soit nulle au point de vue historique.

§ 30. Dans un texte que j'ai publié dans la *Mission en Cappadoce*, de Chantre, p. 52, il est question de l'envoi d'un certain nombre de « ṭudu »; j'aurais dû citer à ce propos Brünnow, n° 4183 et n° 4187, où il s'agit de ṭudu marû, qui ferait croire que ṭudu est un animal; à lire peut-être *ágal*, c'est-à-

1. Une autre plante cappadocienne qui exhale une odeur fort désagréable est le μῶλυ, le *peganum harmala* (Linné), dont l'usage médical remonte à une haute antiquité; on la trouve en abondance en Cappadoce. Le professeur Ascherson m'a écrit qu'elle a été introduite en Hongrie, probablement par les Turcs. Sur le nom μῶλυ, voir principalement Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 173.

dire *agalu :* veau, jeune bœuf. — Mais il est possible et peut-être plus sûr de lire *mirdu*.

§ 31. H. W., p. 141, *arattû;* II R., 23, 4 a. b : aratti = kussû nimedi; l'éthiopien ዐራት = lectus, cubile, tel est le sens d'arattû.

§ 32. H. W., p. 107, le verbe esû correspond sans aucun doute à l'éthiopien **ዐሰየ** = rétribuer soit en bien soit en mal. Neb. II, 29 : Je gouvernai le pays et fis prospérer le peuple, rendant le mal et le bien parmi le peuple.

§ 33. H. W., p. 318, kadânu = protéger, kidinnu et kidinnûtu = protection. Par l'éthiopien nous apprenons que kidinnûtu doit signifier aussi « traité, pacte, convention ». Ce sens ressort de quelques passages cités par Delitzsch s. kidinnûtu 2.

§ 34. Le signe [cuneiform sign] (Brünnow, 9227) se lit, dans la colonne de gauche de S[b] 151, du-gu-ud, c'est-à-dire gu-ud-du (cf. BIL.GI = GI.BIL); gu-ud-du = qu-ud-du est d'un sémitisme indiscutable; nous connaissons le verbe qadâdu, Del., H. W., p. 580, qui signifie se courber, s'incliner, baisser, plier. L'étude des présages m'avait depuis longtemps appris que l'assyrien possède un mot « quddu », qui désigne le « cou » ou le « dos ». — Le substantif qudditu = abaissement, humiliation, courbature, Rm, 88; qadid, III R., 6, A, l. 11 = celui qui humilie, qui fait courber; muqaddidu aurait plutôt ce sens, mais il se peut que qadâdu soit aussi employé dans le sens actif. Qadada, Reisn., 26[2], l. 22 (kišâdka ina qadada : lorsque tu courbes l'échine). [cuneiform sign] = kabtu, c'est-à-dire le joug, quelque chose qui appuie, qui est très lourd, comme nous l'enseigne cette phrase tirée du n° 25 de Reisner, page 50, lignes 13 et 14 :

l. 13 AMA . DIM DUGUD . DA TIG . GA(M) . DA . DA /// MU . UN . LAL
comme un bœuf sauvage sous le joug[1] courbé je veux l'enchainer

l. 14 kima rimu ana kabtu : kami lukmissu
comme un bœuf sauvage au joug enchainé je veux le courber

1. Faudrait-il traduire : « comme un bœuf sauvage qui courbe l'échine, je veux l'enchainer » ?

Les deux rédactions sont absolument identiques, malgré une légère divergence qui motive ces deux traductions; en effet, LAL = kamû, lier, enchaîner; GAM = kamâsu; mais remarquons que TIG = kišâdu et que GA(M).DA.DA n'est autre que qadâdu, ce qui est une des nombreuses preuves que le « sumérien » a des effets de mirage dangereux. L'assyrien « kabâtu », être lourd, pesant, correspond à l'éthiopien kabĕda (équivalents dans les autres langues sémitiques), mais le sens de « joug » (kabtu) n'appartient qu'à l'assyrien; il est évident que « kabtu » doit pouvoir signifier également « fardeau ».

§ 35. M. Weissbach, dans son mémoire publié dans les ***Mélanges Charles de Harlez*** (page 368), maintient le « sumérisme » de quelques expressions dont le sémitisme cependant n'est point douteux. Mais il nous permettra de lui faire remarquer qu'il s'est tendu un piège dans son explication du mot « uṣurtu ». Il nous dit que l'emploi de l'idéogramme GIS.ḤUR ne se présente que dans les textes sémitiques, qu'il rend non pas le verbe « eṣeru » = former, mais celui de « eṣeru » = entourer. Pourquoi ne lit-il pas simplement, au lieu de gis-ḫur : is-ḫar; un substantif isḫaru ou asḫaru (cercle, clôture, limite, circonférence), du verbe saḫâru = entourer, existe parfaitement; voir H. W., p. 496.

ALFRED BOISSIER.

LA LÉGENDE INÉDITE

Des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées

TEXTE SYRIAQUE (ATTRIBUÉ A JACQUES D'ÉDESSE)
ET TRADUCTION FRANÇAISE

(Suite et fin.)

TRADUCTION FRANÇAISE

Histoire des fils de Jonadab, fils de Réchab, qui demeurent dans la grande mer l'Océan. Dieu les montra au bon moine Zosime.

Il y eut un homme admirable, nommé Zosime, qui demeura au désert durant quarante ans, sans manger de pain, sans boire de vin et sans voir aucun homme; il suppliait Dieu nuit et jour de lui montrer où demeuraient les bienheureux fils de Jonadab, qui furent retirés du monde au temps du prophète Jérémie, et où il les faisait habiter.

Le Seigneur, voyant l'anxiété du bienheureux Zosime au sujet du sort de ces bienheureux, exauça sa prière et répondit à ses demandes. Un jour, pendant qu'il priait, un ange vint et lui dit : « Zosime, homme de Dieu, je suis envoyé du ciel pour te servir de guide et te montrer où tu dois passer pour voir ces bienheureux, selon ta demande. Ne te glorifie pas cependant en toi-même de ce que, depuis quarante ans, tu n'as pas mangé de pain, ni bu de vin, ni vu la figure d'un homme, mais seulement celle des anges, et maintenant, approche. »

Je sortis de la caverne et marchai avec l'ange durant quarante jours, après quoi, brisé de fatigue, je me prosternai devant le Seigneur et le priai pendant trois jours. Il vint alors un animal qui me porta et marcha, en me portant ainsi, durant de nombreux jours, jusqu'à l'immense Océan. A la vue de la mer, j'admirai sa grandeur et me demandai ce que j'allai faire, quand j'entendis une voix qui disait : « O homme de

Dieu, jamais personne n'a passé sur moi, mais toi, regarde et console-toi. » Je regardai et vis comme une épaisse muraille de nuées suspendue au-dessus de la mer, et le haut de cette nuée montait jusqu'aux cieux. Je pensai que les bienheureux habitaient peut-être à l'intérieur, et j'entendis une voix venant de la nuée qui disait : « Aba Zosime. » Alors je louai Dieu qui donne la parole aux choses muettes et à qui tout est facile, puis je me prosternai devant le Seigneur pour qu'il fît de moi ce qu'il lui plairait, quand tout à coup, sur le rivage de la mer, apparurent deux arbres, immenses et superbes, comme je n'en avais jamais vu. L'un de ces arbres s'inclina, je saisis promptement ses branches; alors il se releva et me porta doucement à son sommet, du côté de la nuée susdite; l'autre arbre s'inclina également vers celui-ci, qui recourba son sommet, me porta vers celui qui était de l'autre côté et me jeta doucement sur lui[1]. C'est ainsi que, grâce à la Providence divine, je traversai le grand Océan et la nuée. Je demeurai alors trois jours à louer Dieu, après quoi je me levai et marchai dans ce pays situé au milieu de la mer, qui était beau et rempli d'arbres superbes qui portaient des fruits délicieux. C'était une île grande et spacieuse, sans montagne ni colline, ornée de fleurs et pleine de parfums.

Tout en considérant la beauté de ce pays, je m'avançai un peu et vis un homme nu. Je craignis à sa vue et dis : « Salut, frère. » Il me répondit : « Viens en paix et sois tranquille, car je sais que tu es un homme de Dieu, sans cela tu n'aurais pas pu pénétrer ici. » Il me demanda encore : « Tu viens du monde de vanité? » Je lui dis : « A la vérité, je viens du monde de vanité pour vous voir; mais, dis-moi, pourquoi es-tu nu? » Il me répondit : « C'est toi qui es nu sans le savoir, car ton vêtement est corruptible, tandis que le mien est incorruptible; si tu veux me voir, viens et regarde vers le ciel. » Je regardai en haut et vis sa figure semblable à celle d'un ange; alors la crainte obscurcit mes yeux et je tombai à terre. Mais il vint à moi, me prit par la main, me releva et me dit :

« Ne crains pas, car je suis l'un des bienheureux que tu as

1. Semble dire que les deux arbres, en s'arc-boutant, firent un pont.

voulu aller voir, viens avec moi, je te conduirai près des saints bienheureux, mes frères. » Et il marcha avec moi, me tenant par la main et m'interrogeant sur le monde et sur tout ce qui s'y passait. Il m'amena près de la foule des bienheureux, et quand je les vis, je me prosternai à terre et les adorai ; c'était une foule d'élus, de jeunes gens admirables et de saints glorieux. Et quand ces bienheureux me virent, ils furent très étonnés et se demandèrent les uns aux autres : « Est-ce que, mes frères, la fin du monde est arrivée, serait-ce pour cela qu'un homme est parvenu jusqu'ici ? » Puis ils se levèrent tous, prièrent et demandèrent au Seigneur de les renseigner sur mon arrivée près d'eux. Dieu exauça leurs prières et deux anges descendirent du ciel, vinrent devant la foule des bienheureux et leur dirent : « La fin n'est pas encore arrivée, ne vous effrayez pas de la venue de cet homme, il demeurera sept jours avec vous, écrivez-lui et apprenez-lui tout ce que la Providence a fait pour vous, après cela il vous quittera et retournera chez lui avec joie. »

Après ces paroles, les anges remontèrent au ciel, et les bienheureux se réjouirent, me reçurent en paix et me confièrent à l'un d'eux qui était diacre, en lui disant : « Conserve notre frère chez toi pendant sept jours. » Et ce saint diacre m'emmena et me conduisit à sa tente, et je demeurai avec lui sous ces beaux arbres, et me délectai dans la douceur de ses prières. Ce pays ressemblait au jardin de Dieu, et les bienheureux étaient semblables à Adam et à Ève avant leur péché. Ils jeûnaient depuis la neuvième heure jusqu'à la neuvième, et alors se rassasiaient à leur appétit des fruits des arbres. Et des racines de ces arbres coulaient aussi des eaux douces et agréables comme le miel, et chacun en buvait à sa soif, et quand on avait mangé elles ne coulaient plus, car elles ne coulaient qu'à la neuvième heure.

Quand les familles de ces bienheureux apprirent ce qui me concernait, et quand leurs frères leur dirent qu'un homme était venu du monde de vanité, ils se mirent en mouvement et vinrent me voir ; ils étaient dans l'admiration à mon sujet, m'interrogeaient sur le monde, et je leur répondais. Mais, à cause de la fatigue, de la longueur et des peines du voyage, je m'ef-

frayai et ne pus pas parler, car ils ne me laissaient reposer ni jour ni nuit. Je dis alors à ce diacre : « Je t'en prie, ô bienheureux, rends-moi le service, si quelqu'un vient me demander, de lui dire que je ne suis pas ici, jusqu'à ce que je me sois reposé, car je suis bien fatigué » Quand ce diacre m'entendit ainsi parler, il cria à haute voix et dit : « O mes pères bienheureux, quel malheur a failli m'arriver aujourd'hui! Un peu plus et je ressemblais à Adam dans le Paradis, qui transgressa la loi sur le conseil d'Ève, car cet homme m'a dit : « Mens et dis à tes camarades que je ne suis pas ici »; chassez cet homme pour qu'il n'introduise pas le mensonge chez nous. » Et une foule de vieillards glorieux et de jeunes gens semblables aux anges du ciel se rassemblèrent et me dirent : « O homme de péché, pars de chez nous, nous ne savons pas comment tu as pu venir près de nous, si ce n'est pour nous tromper, comme le Méchant a trompé notre père Adam. » Et moi, le malheureux Zosime, je me prosternai à terre devant eux, je les priai avec larmes et gémissements et leur dis : « Ayez pitié de moi, ô bienheureux, pardonnez-moi ma folie, ô anges terrestres. » Et quand je les eus beaucoup priés, ils eurent à grand' peine pitié de moi, tous gardaient un profond silence; après quelque temps ils me dirent enfin : « Raconte-nous, frère, ce qui a occasionné ton arrivée ici près de nous, sois tranquille et ne crains rien. » Je leur racontai tout, et comment j'avais demandé à Dieu de me montrer leur pays. Les plus âgés me répondirent : « Et maintenant que Dieu t'a exaucé et que tu nous as vus ainsi que notre pays, que veux-tu? » Je leur répondis : « Je réclame de votre bienveillance que vous m'écriviez l'histoire de votre arrivée ici, afin qu'elle soit un bon enseignement et un bel exemple pour quiconque veut se diriger par la crainte de Dieu. » Ils prirent alors des tables de pierre et y écrivirent ce qui suit :

Écoutez, vous tous, habitants du monde de vanité, et comprenez l'histoire suivante : Nous, que l'on appelle fils de Réchab, nous sommes des vôtres, nous avons quitté votre pays et sommes venus dans celui où nous sommes maintenant. Au temps où le prophète Jérémie prêchait et prophétisait la ruine et la dévastation de Jérusalem à cause des péchés des

enfants d'Israël, dans peu de temps viendrait un dévastateur pour les massacrer et les faire périr. Alors le prophète Jérémie déchira ses vêtements, se revêtit d'un sac, se couvrit la tête de cendre, montra aux hommes la voie de la pénitence et leur prêcha de se convertir au Seigneur. A cette époque, notre père Jonadab, fils de Réchab, entendit les ordres du prophète : « Ne mangez pas de pain, ne buvez pas de vin jusqu'à ce que Dieu ait exaucé vos prières. » Et notre père nous dit : « Nous ne mangerons pas de pain, nous ne boirons pas de vin et nous ne revêtirons pas de vêtements. » Nous avons obéi à son ordre et nous lui avons dit : « Nous ferons tout ce que tu nous commandes. » Alors nous avons quitté nos habits, nous n'avons plus mangé de pain ni bu de vin, et avec de grands gémissements nous avons adressé nos prières à Dieu, et il les a exaucées et a donné fin à sa colère.

Mais après la mort du roi Josias il en vint un autre[1], et quand il rassembla le peuple des Juifs, quelques-uns lui dirent à notre sujet : « Il y a parmi nous une famille de notre race qui ne fait pas comme nous : ils vont nus et ne mangent ni ne boivent. » Alors le roi nous fit venir, et quand nous fûmes devant lui il nous demanda : « Qui êtes-vous et de quelle famille ? » Nous lui répondîmes : « Nous sommes de ton peuple, de la ville de Jérusalem, et fils de Jonadab, fils de Réchab. Quand le prophète Jérémie, sous ton prédécesseur, prêcha la pénitence à ton peuple, notre père l'entendit et nous ordonna soigneusement de ne pas manger de pain, de ne pas boire de vin, de ne pas nous occuper du vêtement et de ne pas habiter dans des maisons, et Dieu exauça sa prière et détourna sa colère de cette ville ; aussi il se fit aimer de toute notre âme, il nous enchaîna dans son amour, et nous demandons qu'il te plaise que nous restions ainsi tout le temps. »

Le roi nous répondit : « Vous avez bien agi ; mais mêlez-vous à votre peuple, mangez du pain, buvez du vin, reprenez vos vêtements, abandonnez le Seigneur, et vous serez des fils obéissants de notre royaume. » Nous lui répondîmes : « Nous n'abandonnerons certes pas les promesses faites à Dieu, et nous

1. Joachim.

ne romprons jamais notre pacte avec lui. » Le roi irrité nous fit tous enfermer en prison. Et nous prolongions nos prières devant Dieu quand, durant la première nuit, une brillante lumière nous apparut, et nous vîmes des anges de Dieu qui nous firent tous sortir de la prison, nous emportèrent dans l'air au-dessus de la terre, nous conduisirent dans ce lieu où tu nous vois et nous y firent habiter. Et nos chastes épouses, qui avaient donné comme nous leur âme à Dieu, vivent à part au milieu de nous dans cette contrée, et persévèrent comme nous dans le jeûne, la prière et la louange de Dieu. Et quand les anges nous eurent apportés et placés au milieu des eaux de cette mer, Dieu fit monter les eaux de l'abîme tout autour et plaça des nuées comme un mur, depuis la mer jusqu'au ciel. La volonté de Dieu nous plaça dans cette île où nous ne semons pas, nous y demeurons sans péché et sans mauvaise pensée. Nous sommes mortels, cependant nous sommes innocents; nos âmes et nos corps sont purs de toute souillure. Nous sommes soutenus par l'espérance du Seigneur; notre regard est constamment dirigé vers la lumière de la vie future et nous ne cessons de prier Dieu ni jour ni nuit, car c'est là notre fonction. Et Dieu fit pousser pour nous dans ce pays de beaux arbres chargés de fruits splendides et nourrissants, et des racines de ces arbres coule une eau douce et agréable ; ces fruits et cette eau nous plaisent et nous rassasient. Nous n'avons pas de vignes ni de semis et ne travaillons pas la terre. Nous n'avons pas de métier pour le bois ou le fer, ni de maisons, ni de constructions, ni d'or, ni d'argent, ni d'hiver, ni de pluies, ni de neige, ni de glace; le soleil ne se lève pas pour nous, car la nuée qui nous entoure comme un mur l'en empêche. La terre où nous sommes est éclairée d'une admirable lumière, elle ne connaît ni les ténèbres ni la nuit ; nous avons un corps brillant et nous demeurons dans la lumière.

Il y a parmi nous des hommes qui prennent des femmes, mais le mari n'a commerce qu'une fois avec son épouse, après quoi ils se séparent et vivent dans la pureté le reste de leur vie. Ils ne se souviennent plus de leur mariage et demeurent toute leur vie comme ceux qui ont grandi dans la virginité. La femme conçoit et engendre deux enfants, l'un d'eux est

destiné au mariage et l'autre grandit dans la virginité ; Dieu nous l'a ordonné ainsi[1]. Telle est notre conduite. Nous n'avons pas de mesure des années, la vie des hommes justes et purs est allongée et celle des pécheurs est diminuée[2]. Nous ne mesurons pas non plus de mois. Nous sommes nus, mais pas comme vous le pensez, car nous sommes couverts d'un vêtement de gloire et nous ne voyons pas mutuellement la nudité de nos corps, car nous sommes couverts de cette tunique de gloire que portaient Adam et Ève avant leur péché. Nous mangeons des fruits des arbres à la neuvième heure, non que les heures se distinguent chez nous, mais à ce moment les arbres nous donnent leurs fruits sans que nous ayons à les faire tomber. Ils nous donnent ce qu'il nous faut, au moment propice. Nous mangeons autant qu'il nous est nécessaire, puis nous buvons des eaux abondantes, douces et agréables qui coulent des racines des arbres, après quoi ces eaux cessent de couler.

Nous sommes renseignés sur vous autres, hommes qui habitez le monde, et sur ce que vous faites ; nous connaissons les justes et les méchants, car des anges viennent constamment vers nous, et nous racontent toutes vos actions et même la durée de votre vie. Nous prions et supplions Dieu pour vous, parce que nous sommes aussi des vôtres et des fils d'Adam. Dieu nous a séparés et choisis selon sa volonté et nous a placés dans le lieu où nous sommes ; des anges habitent avec nous, et nous apprennent ce qui se passe chez vous ; nous nous réjouissons des bonnes actions que font les justes de chez vous et sommes affligés par les pécheurs et les renégats qui existent dans le monde. Nous demandons à Dieu qu'il mette un terme à sa colère. Un ange nous a appris l'incarnation du Verbe de Dieu en la Vierge Marie qui engendra Dieu, et tout ce qu'il fit et souffrit pour le salut des mortels. Nous l'adorons, le confessons et le louons pour ce qu'il a fait après s'être incarné. Nous demandons à votre amour, ô hommes, de ne pas être incré-

1. Voir à la fin de l'introduction le commentaire de ces dernières phrases.

2. Jacques d'Édesse se contredit ici, car il vient d'écrire que les bienheureux « sont purs de toute souillure ».

dules quand vous trouverez cette histoire; n'adhérez pas au chef cruel et sans miséricorde, mais attachez-vous aux mystères qui vous sont confiés. Que cette histoire serve au salut de votre vie, ayez les yeux sur nous dans vos secrètes pensées, imitez nos actions, recherchez la paix, aimez l'amour éternel, la pureté et la sainteté, et vous serez comblés de tous les biens et posséderez le royaume de Dieu.

Nous sommes avertis du saint jeûne des quarante jours de Notre-Seigneur quand nous voyons les fruits disparaître de tous les arbres. Alors, chaque jour de ce saint jeûne, Dieu nous fait tomber du ciel la manne qu'il donna à nos pères quand il les fit sortir d'Égypte. Nous sommes avertis de l'arrivée de la Pâque quand nous voyons nos arbres porter des fruits doux, suaves et nourrissants. Nous savons alors que c'est la Pâque de Notre-Seigneur. A la fête de sa résurrection d'entre les morts, nous veillons trois jours et trois nuits; alors, à la joie et à l'allégresse qui nous remplissent, nous comprenons que c'est la sainte fête de la résurrection de Notre-Seigneur. Nous sommes alors remplis d'une joie spirituelle et célébrons cette fête avec les saints anges. De même, dans toutes les fêtes de Notre-Seigneur et de notre Sauveur par la Providence de Dieu, nous exultons et nous le louons, et toutes les foules d'au-dessus de nous et toutes les armées célestes se réjouissent avec nous durant nos fêtes.

Nous vous apprenons encore, frères, que nous n'avons ni maladies, ni souffrances, ni faiblesse de corps, ni désespoir, ni tourments, ni tentations. Satan n'approche pas de nous, car nous n'avons ni colère, ni envie, ni concupiscence, ni mauvaises pensées, mais douceur et amour envers Dieu et envers les autres, et l'âme d'aucun de nous n'est tourmentée ni ne désire rester quand les anges de Dieu viennent pour l'enlever au corps. Mais nous nous réjouissons et nous exultons avec les anges de Dieu quand ils viennent chercher notre âme. Comme l'épouse pure se réjouit de l'époux qui lui est donné, ainsi notre âme se réjouit à l'annonce qu'elle reçoit des saints anges. Car ils lui disent seulement : « O âme pure, ton maître t'appelle près de lui. » Alors l'âme, avec grande joie, quitte le corps et va au-devant de l'ange. Et tous les saints anges,

quand ils voient l'âme pure sortir du corps, étendent leurs tuniques brillantes et la reçoivent avec joie en disant : « Bienheureuse es-tu, ô âme pure, qui as accompli la volonté de Dieu ton maître. » Tel est notre sort à tous, nous connaissons notre fin par une révélation des saints anges. Nous vivons longtemps, notre vie n'est pas comme la vôtre courte et brève. Quand les anges de Dieu, dans le bel ordre que nous venons de dire, nous visitent pour chercher l'âme de l'un de nous, ils vont d'abord près de nos vieillards, et ces vieillards vénérables, dès qu'ils voient venir les anges, ordonnent avec joie à tous nos bienheureux frères de se rassembler, et quand tous sont réunis, on se rend avec les anges à l'endroit où l'on enterre les corps, et comme nous n'avons aucun instrument pour creuser une fosse, les anges eux-mêmes font un sépulcre pour le corps, après quoi celui qui doit mourir se sépare joyeusement de nous, nous lui donnons la paix avec le baiser du Seigneur, puis il se joint aux anges qui l'emmènent; alors l'âme de notre bienheureux frère quitte le corps qu'elle habitait, et joyeusement, quittant les souffrances, elle se joint aux anges et monte vers Dieu. Toute l'assemblée voit distinctement et clairement l'âme sortir du corps; elle est une belle forme lumineuse modelée sur la forme et l'apparence du corps[1], elle est légère et aérienne. Et pendant que nous regardons les anges, ils emportent cette âme sainte et pure et lui donnent la paix, elle s'éloigne et monte avec gloire jusqu'à ce qu'elle arrive avec les anges aux premières limites des cieux élevés; alors d'autres cohortes la reçoivent avec joie, les archanges lui donnent la paix et la conduisent aux Trônes et aux Dominations qui sont au-dessus d'eux, et elle monte ainsi jusqu'à ce qu'elle arrive à adorer Dieu son maître. Elle rencontre les cohortes supérieures des Chérubins et des Séraphins qui se tiennent à la porte de la sainte Trinité, le fils de Dieu reçoit cette âme de leurs mains et la conduit adorer son père. Et quand l'âme se prosterne pour adorer Dieu, une révélation nous en avertit, et nous nous jetons tous à terre pour adorer Dieu avec elle, et quand Dieu la relève de son adoration, nous nous relevons aussi, puis Dieu l'envoie

1. D ajoute : Moins ce qui distingue les hommes des femmes.

dans une demeure superbe en attendant le dernier jour (ܕܢܚܐ), et nous quittons le corps de notre frère pour nous rendre à notre assemblée et accomplir, parmi les louanges de l'Esprit-Saint, l'office pur et salutaire du Seigneur.

Telle est notre manière de vivre à nous autres bienheureux, telle que nous vous l'écrivons et vous l'envoyons sur ces tables. Et Dieu notre créateur nous a encore donné le privilège d'entendre la voix des anges et les louanges des Esprits et des Puissances et de ces cohortes célestes qui louent constamment Dieu. En même temps qu'elles nous lui offrons nos louanges sur cette terre, et des anges les prennent ainsi que nos prières et les portent et les déposent, dans une adoration d'amour, devant ce trône béni et caché qui connaît tous les secrets. Ainsi, par le ministère des anges et des puissances célestes, nos prières vont et montent devant Dieu. Telle est notre manière de vivre. On nous appelle bienheureux et nous le sommes en vérité. Nous l'écrivons et l'envoyons à vous tous, hommes qui habitez le monde de vanité, par les mains de notre frère Zosime, qui est venu ici de chez vous grâce aux miséricordes de Dieu, et a demeuré avec nous durant sept jours.

Puis ils m'accompagnèrent et nous allâmes jusqu'au rivage du grand Océan[1], où tous ensemble nous nous agenouillâmes pour demander à Dieu de servir de guide et de protecteur à notre frère Zosime. Aussitôt une nuée blanche apparut au-dessus de la mer et son sommet montait jusqu'aux hauteurs élevées; nous louâmes Dieu auquel tout est facile, et aussitôt apparurent sur la mer les deux arbres dont l'un, par l'ordre de Dieu, se pencha vers moi Zosime. Je m'accrochai vite à ses branches et montai vers le haut du ciel. Cet arbre m'emporta doucement en l'air vers le sommet de la nuée blanche, et l'autre arbre s'inclina vers moi; tandis que le premier s'inclinait vers lui, le second arbre s'inclina vers moi et me déposa sur la terre ferme : je traversai ainsi de nouveau la grande mer de l'Océan et la nuée, et je louai le Dieu miséricordieux

1. Le ms. B ajoute en particulier : Ceux-ci priaient Dieu ainsi : Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, conduis celui-ci avec ta bonté, et que ta paix et ta grâce soient avec lui...

qui accomplit la volonté de ceux qui le craignent, exauce leurs prières et les sauve.

Et aussitôt arriva cet animal[1] qui m'emporta et me conduisit à ma caverne, où je louai et exaltai Dieu qui m'avait ainsi exaucé, avait entendu ma voix et avait accompli mon désir ; à lui constamment la gloire de la part des anges et des hommes pour toujours. Amen[2].

F. NAU.

Les Arabes dans les Inscriptions sabéennes.

Le célèbre arabisant et voyageur, M. le comte de Landerg, dont les écrits ont si puissamment élargi notre connaissance de la partie sud du Yémen, consacre dans le n° V de ses *Arabica* (p. 110-119) une étude très instructive à la question de savoir si l'ancien royaume de Saba contenait, à côté des Sabéens proprement dits, une population d'Arabes purs parlant l'arabe classique de l'islamisme. M. de Landberg répond à cette question par l'affirmative et admet l'immigration de tribus arabes dans le Yémen plusieurs siècles avant l'hégire. On devine aisément la grande importance d'un pareil résultat pour l'histoire générale de l'Arabie et tout spécialement pour ce qui concerne le caractère des poésies arabes attribuées à d'anciens princes himyarites et dont l'authenticité, communément déniée jusqu'à présent, pourrait être sérieusement défendue. La même reprise de confiance donnerait un crédit inespéré à certaines légendes syro-arabes relatives à Dhou-Nouwâs et aux événements de son règne, légendes dont la nature fabuleuse ne saurait, d'après nous, être contestée.

1. B ajoute : Il arriva un lion grand et puissant qui approcha et me prit sur son dos...

2. B ajoute : Et quiconque croira l'histoire de ces bienheureux fils de Jonadab, fils de Réchab, participera aux miséricordes de Dieu, aux prières de la mère bénie qui a engendré Dieu, Marie, et à celles de tous les saints maintenant et toujours.

Naturellement, nous ne ferions pas la moindre difficulté pour modifier notre ancien point de vue s'il était contredit par des faits bien évidents. Mais sommes-nous déjà dans ce cas ? Il est permis d'en douter. Pour faire connaître l'état exact de la question, je crois indispensable de résumer consciencieusement les considérations de l'éminent arabisant. La défense de l'ancienne opinion résultera des remarques que j'ajouterai immédiatement et qui n'ont d'autre but que celui d'arriver à la vérité historique.

Voici l'argumentation de M. de Landberg :

« El-Hamdâni (Géz., p. 134) dit que les habitants (*sarw*, سَرْو) de Maḥḍig, Mârib, Beyḥân et Ḥarîb parlent le bon arabe. De son temps l'arabe était parlé le mieux dans les contrées autour de Mârib et par certaines tribus bédouines comme les Bil-Ḥârith et les Yâm qui étaient arabes d'origine. En 334 H. on parlait encore l'himyarite dans le sud. Cette langue était un mélange d'arabe et de sabéen, telle que nous la trouvons dans les inscriptions sépulcrales rapportées par Hamdânî dans son Iklil. Cet auteur ne les a pas forgées. Le dialecte parlé au pays de Ibb et d'El-Gibla, au nord d'Aden lui ressemble beaucoup. On ne saurait donc parler d'inscriptions *himyarites*, car les inscriptions des Ḥimyar sont dans la langue sabéenne, conservée comme langue lapidaire. ʿAbd-Allah ʿAbbâs er-Râzî († 460) raconte dans sa biographie de Wahb b. Munabbih († 114) au nom de ce célèbre personnage qu'à sa naissance sa mère dit en himyarite : *raayku binḥulm kawalidku ibnam min ṭîb* « j'ai vu en rêve que j'ai mis au monde un fils d'or ». Ce témoignage, plus ancien de 220 ans que celui de Hamdâni, est bien plus intéressant. Dans certains endroits du Yémen on parlait un arabe tout à fait classique. ʿOmâra nous raconte que ses compatriotes de la ville de Ez-Zarâib avaient conservé la langue arabe depuis l'époque préislamique (*gâhiliya*) jusqu'à ce jour. Il rapporte encore l'anecdote suivante. Lorsqu'il entra à l'âge de 20 ans à l'école de Zabîd, en l'an 550 pour étudier la jurisprudence, ses professeurs étaient fort étonnés de ce qu'il ne commettait pas de fautes en parlant. L'un d'eux jura même qu'il avait dû étudier la grammaire,

mais il s'aperçut de son erreur quand il vit que les parents d'ᶜOmâra ne commettaient pas de fautes non plus en parlant. On voit donc qu'il y avait des tribus arabes dans le Yémen. On ne saurait dire quand elles y sont venues, mais dans tous les cas il faut admettre qu'elles y ont apporté la langue arabe, telle que nous la connaissons dans les anciennes poésies. Fait curieux, les *dialectes à l'est du Yémen* n'offrent pas de trace des désinences vocaliques qui existent pourtant dans ceux des bédouins qui habitent au nord du grand désert. Toute cette question sera traitée dans un ouvrage particulier sur les dialectes du sud. Pour le moment il suffira d'apporter quelques preuves de l'existence de tribus arabes à côté des Sabéo-Himyarites, au moins pour le temps entre le commencement de notre ère et l'islam. Les inscriptions nᵒˢ 554 et 618 de Glaser donnent le titre royal, roi de Saba et de Reydân, de Ḥaḍramût et de Yamanat et de leurs Arabes de la montagne et de la Tihâmah » ; le pronom possessif « leurs » se rapporte aux pays du titre. Yâqout raconte que Šarahbil b. Yahṣob a fait faire une plaque commémorative où il s'intitule : roi de Saba et de Tihâmah et de leurs Arabes (ملك سبا وتهامة واعرابها) ». D'autre part, on sait par Ibn Saᶜd que lorsque les délégués des Hamdân, conduits par Qeys l'Arḥabite, se rendirent chez le prophète pour lui annoncer la soumission de cette grande tribu, Mohammed donna à Qeys une patente, عهد, où il l'investit d'un pouvoir sur son peuple Hamdân comprenant les Himyarites et les Arabes, les immigrés et les clients وكتب رسول الله عهده على قومه همدان احمورها وعربها وخلائطها ومواليها ان يسمعوا له الخ. Les Arabes sont encore mentionnés à côté de Saba dans l'inscription de Il-râm (Reh., IV, 7 et Z. D. M. G., 30, p. 686) et dans l'épitaphe d'un prophète citée dans El-Iklîl, VIII. Hamdâni rapporte encore dans le même ouvrage qu'à son retour de son incursion en Chine, « le Tobbâ Šammar Yurᶜiš rassembla tous les fils des rois de Himyar et les hauts personnages des Arabes et leur recommanda, etc. » Dans Tabari I, p. 919, on lit à propos de Dhû Nowâs : « On le proclama roi, et les Himyar et les tribus du Yémen (قبائل اليمن) se rangèrent sous son pouvoir. » Ailleurs (*ibidem*, p. 945),

on trouve ceci : « Après la mort d'Abraha, son fils Yaksûm devint roi et les Himyar et les tribus du Yémen furent avilis. » M. Nöldeke fait judicieusement observer (Geschichte der Perser und Araber, p. 176) : « Là où à côté de Himyar, les Yéménites sont mentionnés, il faut par cela entendre les Arabes proprement dits de ce pays méridional, surtout les Bédouins. » Enfin à ces témoignages indigènes se joint l'autorité de Pline (VI, 32) qui, en énumérant les peuples du sud, dit : « Les Sabéens *arabes* qui fournissent le meilleur encens et dont les tribus s'étendent jusqu'à la mer. »

M. de Landberg termine son enquête par les considérations suivantes que je copie littéralement : « Je crois donc avoir suffisamment prouvé que les tribus purement arabes habitaient à côté des Sabéo-Himyarites. J. Sa^cd nous explique quelles étaient les tribus arabes sur lesquelles le Prophète donna la suprématie à Qeys el-arḥabi : وعُرْبُها أَرْحَب ونهم وشاكر ووادعة ويام ومُرْهبة ودالان وخارف وعذار وحجور, et les Aḥmûr des Hamdâm étaient قُدُم وآل ذي مُرّان وآل ذي لَعْوة واذواء همدان.

« Il n'est donc nullement impossible, il est même, à mes yeux, très probable que les Himyarites et leurs Tobba[c] parlaient aussi l'arabe pur, ou, au moins, le comprenaient à côté de leur dialecte himyarite. Cela nous amènerait à discuter l'authenticité des poésies d'As[c]ad Kâmil et de tant d'autres Himyarites, mais je crois qu'on y perdrait son temps inutilement. Le fait est que les poésies qui nous ont été transmises par Neŝwân et par Hamdânî dans leurs différents ouvrages n'ont pas du tout le même cachet que celles du nord. Elles proviennent indiscutablement du sol yémenite. Ce qu'il y a de curieux, c'est que les tribus arabes rappelées par J. Sa[c]d sont justement celles qui, d'après Gézira, p. 135, sont فصحاء, c'est-à-dire parlant l'arabe pur. Comme plusieurs de ces tribus habitaient dans le cœur du pays sabéen, force nous est donc d'admettre que la langue sabéenne (ou plutôt himyarite) n'était pas prépondérante du temps du Prophète. Si عرب dans le récit d'Ibn Sa[c]d est usité dans le sens ancien pour les distinguer des Himyar (mais pour qui les prenait-on alors?) et que, par con-

séquent, ces Arabes parlassent une autre langue que l'arabe, il me paraît difficile d'admettre que, depuis le commencement de l'Islam jusqu'au temps de Hamdâni († 334), un tel revirement ait pu avoir lieu. Si les habitants de Beyḥân et de Ḥarîb étaient فصحاء déjà au commencement du IVe siècle de la Higrah, ils ont acquis ce talent bien vite et ils l'ont aussi oublié, car dans ces pays il n'y a pas plus de trace de voyelles désinentielles que dans les autres pays, et leur langue n'est pas meilleure que celles des autres, ainsi qu'on le verra dans les textes que je me suis fait dicter par les Beyḥanites et les Ḥaribites. »

En face d'autorités aussi imposantes que MM. Nöldeke et de Landberg, les défenseurs de l'opinion contraire se trouvent dans une situation d'infériorité indéniable. Il ne viendra à l'esprit de ceux qui comme moi n'ont jamais prétendu être spécialistes en arabe, d'opposer un véto personnel à la conviction de ces savants. Heureusement, l'argumentation de M. de Landberg, par la délimitation exacte et nette des preuves en faveur de cette conviction, a transporté toute la question dans un domaine qui est désormais accessible au commun des historiens quel que soit le degré de leur érudition particulière en fait de la langue et de la littérature arabes. Grâce aux scrupules scientifiques de ce savant, les partisans de la thèse adverse non seulement peuvent parler sans être taxés de prétention, ils sont même mis dans l'obligation de se justifier. Un pareil devoir est trop haut pour que l'on puisse s'y soustraire. Puisque la discussion est ouverte et inévitable, abordons-la de bonne grâce en élargissant quelque peu les limites tracées par l'éminent arabisant et en procédant par l'ordre chronologique ascendant.

a) Le nom de l'Arabie. L'antiquité babylonienne et égyptienne ne connaît pas le terme Arabie. Depuis le temps de Tiglatpiléser II (VIIIe siècle) le mot *urbi* ou *aribi* désignait en général la population nomade sans différence de pays. Au commencement du VIIe siècle on entend parler d'une reine du pays d'Aribi, nommée Šamsê, qui fut vaincue par Assurbanipal. Ce royaume arabe était situé dans le Haouran. Un peu plus tard

le terme עֶרֶב ou עֲרָב, se constate chez Jérémie comme une désignation géographique de l'Arabie du nord. C'est dans ce sens que le terme *Arabaya* est employé comme un nom de satrapie dans l'inscription de Darius. Tout ce qui est situé au sud du désert de la Syrie est resté presque inconnu, à l'exception de la partie méridionale accessible à la navigation, que l'on désignait par le nom général de pays de Saba. L'extension du nom d'Arabie à la péninsule tout entière ne semble pas être antérieure à Hérodote (III, CVII-CXIII), et l'usage en a été consacré surtout après la circumnavigation de cette péninsule ordonnée par Alexandre le Grand à son retour à Babylone. Toutefois les habitants eux-mêmes n'acceptèrent que beaucoup plus tard ce terme géographique qui leur a été communiqué par les Syriens chrétiens. Encore moins découvre-t-on le plus léger indice que le nom d'Arabe ait comporté une signification ethnique ou linguistique particulière avant l'islamisme. Les auteurs musulmans seuls ont établi la division des habitants en العرب العاربة, comprenant Saba et Ḥimyar, et العرب المستعربة, les Arabes d'autre origine.

b) Le témoignage de Pline. Nous avons donné plus haut la traduction faite par M. de Landberg du passage de Pline, VI, 32, qui suit l'énumération des peuples du sud. Elle est ainsi conçue : « Les Sabéens *arabes*, qui fournissent le meilleur encens et dont les tribus s'étendent jusqu'à la mer. » Cette base posée, il résulte avec évidence, pense-t-on, qu'au temps de ce géographe la population du Yémen comprenait déjà des Arabes purs à côté de l'ancien élément sabéen. Ce serait la première fois et d'une manière indirecte que Pline aurait parlé de ce dualisme ethnique dont il ne dit pas un mot dans toute la longue description qu'il consacre à l'Arabie. La chose, déjà peu vraisemblable en soi, change entièrement de face quand on consulte le texte latin du passage qui ne signifie pas « les Sabéens arabes qui fournissent le meilleur encens », mais : *Sabæi Arabum propter tura clarissimi*, « les Sabéens qui sont les plus célèbres des Arabes à cause de l'encens. » Le savant orientaliste a évidemment cité ce passage de mémoire ou d'après une copie inexacte. Par Arabes, conformément à son

habitude constante, Pline désigne les habitants de l'Arabie en général dont les Sabéens constituent une importante division méridionale. Aussi, après avoir caractérisé les biens de la plupart des tribus yéménites, il clôt sa description par les Sabéens en disant : ***Sabæos ditissimos silvarum fertilitate odorifera, auri metallis, agrorum riguis, mellis ceræque proventu.*** Cette énumération finie, le même auteur passe immédiatement à décrire la manière dont tous ces peuples se coiffent et se soignent la barbe : ***Arabes mitrati degunt aut intonso crine, barba abraditur præterquam in superiore labro; aliis et hæc intonsa.*** Le terme *Arabes* a ici également le sens purement géographique englobant toutes les populations dont il vient de parler. La distinction ethnique et linguistique n'est pas le fait de Pline.

Voyons maintenant si les témoignages des sources indigènes permettent réellement de conclure à la coexistence de deux éléments différents dans le Yémen préislamique.

a) Les Arabes du titre des rois de Saba. Dans les sources indigènes on est tout de suite frappé par ce trait caractéristique que le terme ערב, au pluriel אערב, n'y apparaît jamais comme la désignation d'une collectivité indépendante, d'un pays ou d'une tribu, mais uniquement comme une annexe d'autres divisions territoriales. La formule sacramentelle figure dans l'inscription de la digue de Mârib : « roi de Saba de Raydân, de Haḍramût, de Yamanat et de leurs Arabes » (ואערבהמו). La construction oblige à admettre que chacun de ces quatre pays avait ses אערב à lui. L'inscription rapportée par Yaqût est conçue dans le même sens et la donnée relative à la patente accordée par le Prophète à Qeys l'Arḫabite fait aussi supposer le rang secondaire des عرب à l'égard des احور. Il est vrai qu'à la première vue, l'expression احمورها وعربها ne s'oppose pas à la pensée qu'il y soit question de deux peuples différents, mais le doute est entièrement écarté par le commentaire qui détermine formellement de quelles tribus se composaient ces deux divisions de la grande tribu des Hamdân. Un regard jeté sur cette énumération montre, d'une part, que les rameaux, احمور, à la seule exception des قدام, portaient l'épithète de آل ذى

et faisaient par conséquent partie des tribus nobles décorées, à tort ou à raison, de l'épithète ذو, au pluriel اذواء, tandis que celles qui font partie des عرب ne portent pas cette épithète qui, d'après la tradition au moins, marquait la prérogative à l'hégémonie. Cela seul suffirait à faire croire que les tribus privées d'épithète ne se distinguent des autres que par une situation politique inférieure et nullement par un idiome particulier. Que cette infériorité politique ne soit pas le résultat d'une différence ethnique, c'est ce qui ressort d'ailleurs de l'énumération afférente qui, parmi des tribus encore mal connues, mentionne celles de Arḫab, de Nehm et de Yâm sur les territoires desquelles je n'ai trouvé que des inscriptions rédigées en sabéen pur. A ce propos nous sommes donc en possession de preuves de faits, contre lesquelles les preuves de raisonnements ne sauraient avoir le moindre poids. Le cas de ces trois tribus peut s'appliquer sans hésitation aucune aux autres tribus de la série dont le caractère d'Arabes purs ne pourra désormais être admis que sur l'autorité de textes épigraphiques conçus dans le dialecte dit qoraïšite. Prétendre que ces importantes tribus aient bénévolement préféré rédiger leurs inscriptions dans une langue étrangère par la seule raison qu'elle était la langue officielle, ce serait méconnaître l'histoire des conquêtes arabes. A aucune époque ces conquérants n'ont employé pour leur propre usage l'épigraphie syrienne ou nabatéenne quand ils commençaient à se répandre en Syrie et en Nabatène. Les inscriptions safaïtiques et liḫyanites qui, sans être l'expression de l'idiome aujourd'hui classique, portent néanmoins un cachet arabe des plus saillants, se trouvent en abondance dans des régions qui possèdent une épigraphie toute différente. Les Arabes émigrés dans le Yémen auraient agi de même et ne se seraient pas donné la peine d'écrire en un idiome qui devait leur paraître excessivement barbare comparativement au leur, qui avait encore toutes les voyelles désinentielles dont ses grammairiens sont si fiers.

b) La prétendue immigration des Arabes dans le Yémen. Qu'un certain nombre de groupes arabes du Hidjaz ou de quelques autres contrées de l'Arabie moyenne aient immigré

de bonne heure dans le Yémen, comme l'a fait plus tard la tribu de Kinda, c'est une possibilité que nous ne sommes pas en mesure de contrôler; ce que nous pouvons affirmer, c'est que lesdits immigrés, s'ils existent, ne sont pas identiques avec les عرب ou اعراب des textes cités précédemment. La preuve documentaire nous est fournie par la donnée même d'Ibn Saᶜd qui enregistre les groupes *immigrés* après les عرب et sous la dénomination adéquate de خلايط (اعربها وخلايطها). Ira-t-on jusqu'à supposer dans les premiers les anciens *immigrés* déjà classés dans des territoires appropriés et dans les seconds des immigrés récents et encore imparfaitement installés dans des demeures fixes? Outre ce qu'une telle interprétation aura de forcé et d'arbitraire, l'état de choses n'en sera guère plus tenable. Raisonnons un instant. Les inscriptions de Šaraḫbîl parlent des اعراب habitant dans les montagnes et le littoral des principaux pays de l'Arabie méridionale : Saba, Reydân, Ḥaḍramût, Yamanat. De son côté Ibn Saᶜd nous apprend que la seule grande tribu sabéenne des Hamdân comptait *dix* tribus de la catégorie des اعراب, savoir : *Arḥab*, *Nihm*, *Shâkir*, *Wadiᶜah*, *Yâm*, *Murhabah*, *Dâlân*, *Khârif*, *ᶜOdhar*, *Ḥagûr*, tandis que la tribu dominante ne consistait qu'en *quatre* divisions : *Qodam*, *Al dhi-Marrân*, *Al dhi-Laᶜwah* et les *Hamdân* proprement dits. Si dans les autres grandes tribus la même proportion s'était produite, on se verra obligé de reconnaître que les deux tiers de la population du Yémen étaient des اعراب. Même en accordant, par simple condescendance, une moyenne plus faible pour les autres parties du pays, on ne pourra néanmoins s'empêcher de conclure que la catégorie des اعراب formait au plus bas la moitié de la population yéménite. De telles masses d'Arabes فصحا, répandues dans toutes les provinces, n'auraient pas attendu l'arrivée de l'islamisme pour faire valoir leur prédomination linguistique et politique. Un siècle de séjour aurait suffi pour former sur toute l'étendue du Yémen et du Ḥadramût une quantité de dialectes mixtes usités pour l'épigraphie à l'instar des autres dialectes locaux comme le minéen, le cattabanite et le hadramotite. Il me semble inutile d'insister davantage sur cette invraisemblance, pour ne pas

dire impossibilité historique. Tout rentre dans l'ordre naturel quand on voit dans les اعراب des textes sabéens et d'Ibn Sa'd, au lieu d'Arabes immigrés et parlant un idiome différent, les tribus plus ou moins nomades affiliées aux tribus sédentaires et dominantes de la région. Chaque centre important avait ses nomades, vivant dans une demi-indépendance mais parlant, sauf quelques formes locales, la même langue de la région autour de laquelle elles séjournaient. En un mot, les اعراب ne sont autre chose que ce que nous appelons aujourd'hui les *qebâil*, et en effet, dans l'expression antithétique de Ṭabari, « les Himyar et les Qabâil du Yémen », le terme قبائل a remplacé à bon droit le mot اعراب des anciens textes.

c) L'himyarite des auteurs arabes. Les écrivains arabes fournissent plusieurs spécimens de phrases himyarites. Le plus ancien exemple est celui qui est mis dans la bouche de la mère de Wahb ibn Manabbih, contemporain de Mahomet. Cette femme aurait dit : ***Raayku binḥulm kawalidku ibnâ (m) min ṭib*** =ar. رايتُ بلحلم كانى ولدتُ ابنًا من ذهب « j'ai vu en songe que j'ai enfanté un fils d'or ». Nous sommes ici certainement en présence d'un dialecte réel. La signification de « or » donnée à *ṭîb*, طيب, laisserait quelque doute dans l'esprit, mais l'indice de la première personne par *ku* au lieu de *tu* n'est pas inventé, car je l'ai trouvé encore en usage dans le Haraz où l'on dit aussi *m'kitâb* (pour *n'kitâb?)*, ce qui semble expliquer la forme بلحلم = بنحلم. Mais si l'existence d'une langue néo-sabéenne ne semble pas douteuse, comment peut-on garantir que la phrase de la mère de Wahb et les phrases attribuées à des personnages encore plus anciens n'ont pas subi de graves arabisations à travers les siècles qu'elles ont passés de bouche en bouche ? En d'autres termes, un dialecte nouveau et populaire a bien pu se constituer, même à des époques relativement anciennes, sans la moindre influence de l'arabe qoréišite et ne s'être enrichi d'expressions arabes que depuis la conversion à l'islamisme. Étant donné le manque total de textes préislamiques du néo-himyarite, l'hypothèse d'une grande immigration des Arabes purs avant le VII^e siècle manque de tout fondement.

d) La donnée de Hamdâni et le récit d'ʿOmâra. Malgré le peu de confiance que nous inspire le cycle des poésies attribuées à d'anciens personnages himyarites, nous sommes loin de contester la véracité de la donnée de Hamdâni relative à l'arabe pur du parler du *sarw* établi dans la région autour de Mârib. Ces tribus étaient simplement de vrais Arabes qui émigrèrent dans cette contrée aux environs de l'Hidjra. Les 334 ans qui s'écoulèrent depuis cette ère jusqu'à Hamdâni étaient plus que suffisants pour y faire dominer leur dialecte, lequel a dû posséder encore les désinences vocaliques qui me semblent aussi essentielles à l'arabe classique. Toutefois, à la date de ce récit qui se passe en 530 H., la prononciation correcte ne s'est conservée qu'à Zarâïb, ville native d'ʿOmâra, car c'est d'elle seule que parle ce dernier en disant que ses habitants ne voyagent pas et se marient entre eux. Quelque temps après, la petite commune à langue *pure* se fusionna dans la masse des populations voisines et perdit sa classicité. La disparition de la prononciation antique a partout procédé par région et par groupes s'étendant de plus en plus dans une marche irrégulière et lente selon la force de résistance opposée par certains milieux. La ténacité des habitants de Zarâïb est la seule dont l'histoire fasse mention, il n'est pas nécessaire d'admettre qu'elle ne se soit pas produite dans d'autres tribus arabes immigrées. Mais tout cela concerne l'époque postérieure à l'hégire et ne nous apprend rien de particulier relativement aux temps vraiment sabéo-himyarites.

Résumons-nous : l'hypothèse d'une ancienne immigration d'Arabes فصحا dans le Yémen et de la présence d'éléments arabes dans le dialecte populaire éventuel de cette époque n'est pas prouvée par les faits produits à l'appui ; l'opinion contraire conserve encore pour elle la plus grande probabilité historique.

J. HALÉVY.

APPENDICE

A propos du problème discuté ci-dessus, je reçois de mon savant ami et collaborateur, M. J. Perruchon, une note que je m'empresse d'insérer immédiatement à cause de la lumière inattendue qu'elle

jette sur le sens particulier de l'expression عُرّب, اعراب chez les Sémites méridionaux :

« La question des Arabes dans le Yémen m'intéresse beaucoup et voici pourquoi. En juillet 1897, j'ai publié dans la *Revue sémitique* un article intitulé *le Pays de Zagué* et dans lequel j'ai reproduit un texte éthiopien, énumérant les langues des enfants de Cham, extrait du *Livre des Mystères du Ciel et de la Terre* d'Abba Baḥayla Mikâ'êl. Or dans ce texte se trouve une expression qui m'a fait longtemps réfléchir en la comparant à celle des inscriptions sabéennes. On lit en effet (p. 276 de la *R. S.* de juillet 1897), lignes 8 et 9 du texte : **ወዛሪ ፡ ዘራዊያን ፡ ብሂል ፡ ሕዝብ ፡ እለ ፡ ይነብሩ ፡ መንገለ ፡ አድባረ ፡ እሳት ፤ ወሊባ ፡ አረቢሆሙ ፡ ለእሉ ፡** — Plus loin, lignes 15 et 16 : **ወናኪ ፡ ደንኬልን ፡ ብሂል ፡ ወሴሚ ፡ ዐረቢሆሙ ።** — J'ai traduit : « Zâri signifie Zârâwiens, peuple qui habite vers les montagnes de feu; les Libâ sont à l'ouest de ceux-ci » et « Nâki signifie Dankêlen et à l'ouest de ceux-ci sont les Sêmi. » Bien qu'un intervalle considérable de temps sépare les inscriptions sabéennes et le *Livre des Mystères*, qui est vraisemblablement du XVI^e siècle, je n'ai pu m'empêcher de rapprocher cette manière de parler et de me demander si ma traduction était bien exacte. »

Je n'ai qu'à ajouter un seul mot. Avant le nouvel examen auquel l'étude de M. de Landberg a donné lieu, aucun éthiopisant n'aurait pu tirer des passages précités un sens différent de celui que M. Perruchon a admis dans sa traduction. A l'heure qu'il est, il n'est plus douteux que les passages en cause veulent dire réellement : « Zâri signifie Zârâwiens, peuple qui habite vers les montagnes de feu; les Libâ sont les *Arabes* (= *Qabâil*) de ceux-ci » et « Nâki signifie Dankêlen et leurs *Arabes* (= *Qabâil*) sont les Sêmi ». Bakhayla Mikâel a emprunté cette liste de peuples chamitiques à un écrit arabe (*Revue sémitique*, 1897, p. 284-285). On en conclut avec certitude que l'équivalence des termes *Arabes* et *Qabâil* était d'un emploi général aussi bien chez les Arabes que chez les Éthiopiens au cours du XVI^e siècle. Et quand même on prétendrait que Bakhayla Mikâel aurait admis le terme *Arabes* sans en comprendre le sens exact, il demeurera toujours le fait que les auteurs arabes relativement modernes emploient encore ce terme dans le sens que j'ai établi dans l'étude précédente.

J. HALÉVY.

La Naissance du sumérien.

Plusieurs jeunes savants qui s'intéressent aux questions assyriologiques m'ont souvent manifesté leur désir de connaître exactement dans quel état se trouvaient le déchiffrement et l'explication des signes cunéiformes au moment où s'est produite l'hypothèse de l'origine non sémitique de cette écriture. Pour rendre ce petit service aussi impersonnellement que possible, je me bornerai à reproduire textuellement : 1° La fin d'une lettre de M. J. Oppert, écrite à Babylone, le 23 novembre 1853 ; 2° deux lettres du même savant, envoyées également de Babylone, le 16 janvier 1854[1]. Comme ces documents sont rédigés en allemand, j'y joindrai un bref résumé pour en faciliter l'intelligence aux lecteurs français.

I

Babylon (Hillath el-Feihâ) d. 23 Nov. 1853[2].

. . . .

Den Namen des König's Neriglissar habe ich entdeckt und entziffert. Das Athenæum sagte, der Colonel Rawlinson habe Ziegel mit diesem Königsnamen gefunden; er erhielt diese von mir. Das Zeichen für den Gott Nergal wurde erst durch diesen Königsnamen entdeckt, und diese Entdeckung war die Folge, nicht die Ursache meiner Entzifferung.

Den Gottesnamen Nergal habe ich in einer von Rich veröffentlichen Inschrift phonetisch ausgedrückt gefunden; er ist dort Narikul geschrieben. Sonderbarer Weise findet sich für das babylonische kul im Hebräischen immer gal; so regel, babyl. rakulti Der babyl. Name Narikulusarruṣur entspricht dem Νηρικαλόσορος des Ptolmæus, dem heb. נרגלשראצר.

Dieser Name Nergal war wie aus jener Inschrift hervorgeht, nur ein anderer Name für Merodach, für den die Inschrift *g*

1. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 8, 1854, p. 593-599.

2. Cette lettre et la suivante sont adressées à M. Olshausen.

bei Ker Porter Maridukh bietet; nur dort habe ich his jetzt den Namen phonetisch ausgedrückt gefunden, in dem Mannesnamen Maridukhai, in dem Sie ohne Mühe einen alten Bekannten erkennen werden. Diese Identität erklärt, warum der Planet Mars von den Arabern مرّيخ und von den Sabäeren Nirig genannt wird

Auch bin ich so glücklich gewesen, den Namen Babylon's, der längst bekannt war, zuerst zu erklären. Die Stadt wird phonestisch durch Babilu bezeichnet. In der hieratischen (und Cursiv-)Schrift bedeutet das erste Zeichen « Thor », wie aus einer persepolitanischen Inschrift hervergeht, also sicher Bab.; das zweite ist das Zeichen für Gott, also ilu; das letzte ist ein lautloses Zeichen, das eine Stadt bedeutet, namentlich eine im Thale liegende. Doch was ist das dritte Zeichen, das hunderte von Malen ra bedeutet?

Meine, wie ich glaube, einleuchtende Erklärung ist diese. In seltenen Fällen findet man das dritte Zeichen unterdrückt; in anderen ebenso seltenen ist es mit dem Zeichen ►►| vertauscht. Das Zeichen ⋿⊤| ist wie ich meine, ganz einfach der Name eines Gottes der den Namen « Gott » vorzugsweise führte.

Man hatte also in den Namen Babylon's fälschlich das zweite, lautlose, Determinativzeichen phonestisch gelesen, so dass man mit dem dritten, das wirklich auszusprechen war nichts mehr anzufangen wusste. Das Zeichen ra ist mit dem Determinativ für « Gottheit » dasjenige für den Planeten Saturn. Sie wissen aus Sanchuniathon, dass Κρόνος bei den Phönicieren Ἦλ hiess, und aus Diodor, dass die Babylonier den Saturn besonders verehrten und ihn Ἦλος nannten, wie man mit Recht fur ἥλιος substituirt hat. Er war Herr des siebenten Himmels und verdient hier in diesen Gegenden, wie ich mich jetzt allnächtlich davon überzeige, den Namen eines ἐπιφανέστατον ἄστρον, den man bei Diodor auffallend fand.

Babylon heisst also: Thor Saturn's. Diese Erklärung schliesst die biblische nicht aus; derselbe Laute bedeutete zweierlei.

II

Babylon, 16 Januar 1854.

— Ich habe jetzt meine Karte vollendet und auch mannigfache Restitutionen versucht. Meine Entdeckung der chaldäischen Maasse, die, wie ich Ihnen schrieb, sich an den Monumenten selbst bestätigte, hat auch manchen meiner früheren Irrthümer berichtigt. So bin ich jetzt namentlich zu der Ueberzeugung gekommen, dass die hängenden Gärten Nebuchadnezzar's in den heutigen Amranhügel zu suchen sind. Ich habe dort alle Maasse wiedergefunden und aus einer Untersuchung der Classiker geht hervor, dass die Gärten, der Παράδεισος, nicht in der Königsburg selbst gewesen. — Der Oheimir lag ebenfalls noch innerhalb der Stadt. Ich bin jetzt über die Lage der alten Babylon vollkommen im Reinen und glaube ihre Gränzen mathematisch bestimmen zu können.

Die frühere Identificirung von Sippara und Niffar wird berichtigt werden müssen. Sippara findet sich in den Inschriften als Sippar, die Sonnenstadt; Niffar dagegen ist, wie es der Talmud will, Chalne, Calanu, und als solches identisch mit Τελάνη, Tel Anu, Hügel Anu's oder Oannes, und Hipparenum, Ippar Anu, Land Anu's.

Ihren sehr rationellen Zweifel über die Möglichkeit mehrfach lautender Zeichen denke ich baldigst durch eine Erklärung der sechs-und achtzeiligen Cursivinschriften von Nebuchadnezzar zu heben. Ich habe in einem Briefe an Hrn. Prof. Spiegel (n° III) meine Ansichten über die Entstehung der assyrisch-babylonischen Begriffs- wie Sylbenschrift dargelegt; letztere entwickelte sich aus der ersteren. Das Factum der Polyphonie ist indessen selbst aus der Inschrift von Bisitun klar. Ich will einige Beispiele anführen. Das Zeichen [illegible] heisst sicher i, wie man längst wusste; in der babylonischen Uebersetzung findet sich nun der Name Nabunaïd's so geschrieben [illegible] . [illegible] . [illegible]. Dieses würde man Anpaï lesen müssen, und doch ist Nabu statt pa, und naït statt i zu lesen. Der Name Nabuchadnezzar's ist nicht Anpaschaduakh, sondern Nab'ukudurr'uṣur auszusprechen, wie er sich auch phonetisch neben der bisitunischen

Schreibweise findet. In Ninive hat man Thontafeln gefunden, die in zwei Spalten neben einander die Monogramme und die Aussprache geben. Homophonie besteht nicht. Manche Zeichen können sich in einem Werthe begegnen, ohne das deshalb alle Werthe identisch sind. A und B können denselben Werth ausdrücken, B und C ebenfalls. wie C und D; deshalb sind aber ABC und D nich homophon.

Ich will Ihnen als Probe zwei Inschriften aus Nimrud mit einer Uebersetzung hersetzen.

Bit. rab. Assar dana pallu. —. Assar. ni lak. Bel.
Domus magna Sardanapali adoratoris Assaris asseclæ Belis

u. Sanda. na ra m. A nu. u. Da kan. ka schu sch. elut.
et Heraclis adoratoris Oanis et Dagonis servi deorum

rabut. sarru. danu. sarru? sarru. Aschur. pallu, Tukulti.
magnorum regis potentis regis? regis Assyriæ filii Tiglat-

Sanda. sarru. rabi. sarru. dani. sarru? sarru. Aschur. pallu.
sandanis regis magni regis potentis regis? regis Assyriæ filii

Ilu la k. sarru. Aschur.
Ilulaci regis Assyriæ.

Eine Inschrift des Rawlinson'schen Divanubar, den ich bis jetzt noch Schalmanubar, später vielleicht, wenn ich Beweise habe Schalmanussur lese, lautet so :

Schal ma nu bar. sarru. rab u. sarru. da nu. sarru? sarru. Aschur.
Salmanabar rex magnus rex potens rex? rex Assyriæ

pallu. Assar dana pallu. sarru. rab u. sarru. da nu. sarru? sarru.
filius Sardanapali regis magni regis potentis regis? regis

Aschur. pallu. Tukulti Sanda. sarru? sarru. —. mu a scha schi.
Assyriæ filii Tiglat- sandanis regis? regis ? fundator

bit. —. scha. —. Kal hi.
domus ? urbis Calah.

Die Erklärung des Monogramms +, das gewöhnlich *bar*, *ram* und *masch* bedeutet, durch Sanda gehört Rawlinson an. In dem Schalmanubar, dem Obeliskenkönige, glaube ich den Schalman des Hosea zu erkennen. Diese und mehrere andere Inschriften erheben die Identität von Nimrud Calach über allen Zweifel.

Das Zeichen [cuneiform], gewöhnlich *ku* lautend, ist sicher Tukulti; man findet statt desselben auch die Gruppe [cuneiform] . [cuneiform], und das [cuneiform] bedeutet, dass das folgende Zeichen nicht *ku*, sondern monogrammatisch zu lesen sei. Diese Bemerkung, die ich Rawlinson verdanke, beweist sich aus seinen Tafeln, wo allen zu erklärenden Wörtern dieses Zeichen vorgesetzt wird. In der ostind. Inschrift finde ich ganz phonetisch geschrieben : *tu ku l ti*, und in unsrer sechszeiligen Nebuchadnezzar-Inschrift : *tu kul ti*.

Die Erbauer der grossen Paläste von Khorsabad und Koyundjuk sind, wie Sie wissen, sicher ermittelt. Ersteren Erbaute Sargon, letzteren und den Palast von Nebi Yunes Sanherib. Dass die hier vorkommenden beiden Königsnamen wirklich den Gegner des Hiskia bezeichnen, erhellt aus der Erwähnung der Namen Khazakiah, Jahuda und Urschalimma. Doch habe ich mich häufig gefragt, wie man aus jenen Namen eigentlich den Sanherib herauszulesen habe. Die Zeichen sind folgende :

[cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform]
Sanaḫi ir ba
rim

und :

[cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform]
Sanaḫi irba

Die fünf ersten Zeichen der ersten Form sind, wie ich glaube; sämmtlich ideographisch : Gott — Herr — erhaben — dann ein unbekanntes Zeichen und das Zeichen des Plurals. Die zweite Form enthält : Gott — das Zeichen für 30 und *isch* — *dana* — und ebenfalls das Pluralzeichen worauf das Zeichen fur hoch folgt.

Den heb. סנחריב und dem Griech. Σαναχήριβος zu Liebe hat man nun einen Gott *San* erfunden, ich fürchte sehr, dass dieser nie exestirt hat. Ich habe freilich keine Inschriften hier, um meine Ansicht gehörig prüfen zu können; es scheint mir aber, dass vielmehr eine Mehrheit von Göttern vorliegt, die unter dem Namen *Sanaḫi* zusammengefasst wurden; das Pluralzeichen erscheint sonst ganz unklärlich Welche Gottheiten gemeint seien, wissen wir freilich nicht; vielleicht ist es eine Beziehung auf die 30 Theile der Thierskreiszeichen.

Der Gründer des Palastes von Calah ist ***Esahaddon***, der gewöhnlich ***Assar haddan*** geschrieben wird. Von diesem Könige haben wir hier in Babylon mehrere Inschriften gefunden, in einer derselben nennt er sich König von Kidir worin ich das ***Kedar*** der Schrift zu erkennen glaube, Sein Sohn ist wieder ein ***Sardanapal***, und in dem Namen seines Enkels ***Kivan dan il i*** meine ich ***Kiniladan*** wieder zu finden.

Nur von fünf, vielleicht sechs, babylonischen Königsnamen kennt man die Orthographie mit Sicherheit; es sind folgende : 1. ***Nabu pallu uṣur*** oder ***Nabu palluṣur;*** 2. ***Nabu kuduurru ṣuur;*** 3. ***Ir ba mari dukh*** (Evilmerodach?); 4. ***Nirakul sarru ṣur;*** 5 ***Na bi u na hit;*** 6. ***Maridukh pallu dan na.***

Ich will hier eine unsrer Nabunid-Inschriften in hieratischer Schrift mittheilen :

Nabi u na hit. sarru. Bab ilu. mu ta khi isch. bit. Assar.
Nabonidus rex Babylonis possessoris domus (Askakruf?

gadu u. Bit zi da. —. Nabu di irba. ik bi. rubu. imga.
Besechane?) et Bitzida filius Nabudirbæ nomine principis magorum?

Man hat in Abu Schahrein in Niederchaldæa Cylinder von Nabonid entdeckt, worauf seines ältesten Sohnes und Mitregenten ***Bel sar ussur*** gedacht wird. Dieser wurde in Babylon getödtet; es ist der ***Belsazzar*** der Schrift.

III

Babylon d. 16. Jan. 1854[1].

Ich werde nächstens, nach meiner glücklicfen Rückkehr in Europa, so Gott will! meine Entzifferungen der assyrischen Keilschriften bekant machen. Eine genaue, vorurtheilsfreie Untersuchuug hat mich zu dem Resultate geführt, dass die Rawlinson'schen Prinzipien der Polyphonie vollkomen und allein richtig sind. Ich möchte die kurz so formuliren :

1) Die assyrischen Schriftarten (deren ich zehn aufzählen kann) sind aus einer alten Hieroglyphenschrift entstanden,

1. Lettre adressée à M. Spiegel.

aus denen sich dann die hieratischen und Cursivschriftarten entwickelt haben.

2) Diese Schrift war ursprünglich, höchst wahrscheinlich, reine Begriffsschrift. Es ist sogar anzunehmen, dass für die Verben bestimmte besondere Zeichen gebraucht wurden.

3) Aus dieser Begriffsbezeichnung entwickelte sich dann später, nach einen unbekannten Principe eine Sylbenschrift, denn einzelne Buchstabenzeichen existiren nicht in der assyrischen Schreibung,

4) Die Begriffszeichen waren entweder rein determinative Gattungszeichen (z. B. Land, Metallart, Steinart, Götze u. s. w.) oder drückten einen bestimmten Ortbegriff[1] aus (z. B. Babel, Geld, Marmor, Nebo). Dasselbe Ortbegriffzeichen[1] aber konnte, wie es im Chinesischen auch der Fall sein soll, diese jene Sache ausdrücken, nachden das Gattungszeichen ein anderes war. So ist dasselbe Zeichen nach dem für Metall « Silber », nach dem für Gott « Sonne » zu lesen. — So enstanden die sogenannten Zusammengesetzten Monogramme, die erweislich ganz anders lauten, als wenn man die beiden phonetischen Elemente zusammenläse.

5) Häufig liess man das lautliche Determinativzeichen aus, und so muste der Leser es ergänzen. Als aber die Sylbenschrift schon Eingang gefunden, erfand man ein besonderes Zeichen (𒄑 phonetisch iz), welches nur anzeigte dass das Folgende nicht phonetisch, sondern monogrammatisch zu lesen sei. (So ist *iz* + *mi zilli* Schutz, *iz* + *ku* im Namen Tiglatpilesser's *tukulti* auszusprechen.)

6) Aus diesen besondern Eigenthümlichkeiten entstand die jetzt ohne allen Zweifel sich herausstellende Polyphonie der Assyrisch-babylonischen Zeichen. Das Princip der Homophonie genügt nicht und führt auf mathematischen Wege zu der Gleichsetzung fast aller Zeichen.

7) Die jetzt sich vorfindende Sylbenschrift ist nicht semitisch, sondern entweder scythisch oder arisch. Die Sprache ist indess rein semitisch in den babylonischen, wahrscheinlich

1. Visiblement fautes d'impression pour *Wortbegriff* et *Wortbegriffzeichen*.

scythisch-tatarisch in den elymaischen, und arisch in den armenischen Inschriften.

RÉSUMÉ DES AFFIRMATIONS.

I. 1. Le nom divin *Nergal* est en babylonien *Narikul.*
2. L'hébreu *regel* (רֶגֶל) répond au babylonien *rakulti.*
3. *Nergal* est un autre nom pour *Marduk.*
4. Le signe *ra* dans le nom de Babylone écrit *kă-an-ra* est le nom du dieu *Él*-Κρόνος.

II. 5. Le préfixe 𒀭 indique que le signe suivant est un idéogramme (Rawlinson).
6. Dans le nom de *Sanhérib*, סנחריב, les éléments de composition sont *Sanaḥi-ir-ba* (= *rim*). *Sanaḥi* désigne une collection de divinités.
7. Un dieu *San* (*Sin*, סִן) n'a jamais existé.

III. 8. Le syllabaire cunéiforme n'est pas sémitique, mais soit scythique, soit aryen.
9. La langue est probablement scytho-tatare dans les inscriptions élymaïques et aryenne dans les inscriptions arméniennes.

Aucune de ces affirmations, données alors comme des découvertes capitales, ne s'est vérifiée lorsque le déchiffrement des inscriptions sortit du premier état de tâtonnement dont les transcriptions précédentes offrent l'image fidèle. Leur auteur les a successivement abandonnées dans ses écrits ultérieurs. Il n'a conservé que son opinion relative à l'origine scythique — aujourd'hui on dit sumérienne — de l'écriture cunéiforme. Champollion, en découvrant le déchiffrement des hiéroglyphes, a modestement écarté la question préhistorique des origines ; M. Oppert n'a pas su se tenir sur la réserve. Les grandes écoles d'alors étaient hantées par le mirage d'une civilisation scythique primordiale ; M. Oppert l'a localisée en Babylonie. Il a été égaré par l'illusion de ses collègues ; la science n'en est pas responsable.

J. HALÉVY.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Le règne de Yohannes (Ier), roi d'Éthiopie de 1667 à 1682

Les règnes des rois d'Abyssinie présentent à peu près tous la même physionomie : guerres à l'extérieur ou à l'intérieur, querelles religieuses. Celui de Yohannes Ier, qui dura quinze ans[1], ne fait pas exception. Notons cependant qu'il débute par un tremblement de terre et une famine.

Des expéditions militaires ont lieu contre les Shangâllâs, dans le Bandjâ, au pays de Gâm, dans le Dârâ, chez les Matakals et dans le Lâstâ.

Les querelles religieuses prennent une intensité plus grande et les synodes rassemblés par le roi, loin de les apaiser, lui suscitent des inimitiés jusque dans sa famille. Deux fois, son son fils Iyâsu, qui lui succédera plus tard, se révolte contre lui à l'occasion de discussions théologiques.

Le premier synode, réuni à Gondar dans la deuxième année du règne de Yohannes, est suivi de l'expulsion des Francs; il provoque probablement aussi les mesures prises à l'égard des musulmans au cours de la troisième année. La quatrième année est marquée par des troubles occasionnés par les moines, et suivis, dans la cinquième année, de la déposition de l'abuna Krestodolu et de son remplacement par l'abuna Sinodâ. Un second synode a lieu dans la huitième année et occasionne une brouille entre le roi et son fils. Le troisième synode est tenu à Gondar, la quatorzième année. Une dispute théologique s'engage entre deux moines au sujet de l'*union* et de l'*onction* du Christ. « La discussion roulait, dit M. René

1. De 1665 à 1680 d'après Bruce, *Voyage aux sources du Nil*, traduction Castéra, Londres, 1791, t. V, p. 291-293. — Les dates indiquées en regard du nom de Yohannes sont celles de Gutschmidt, données dans le *Catalogue des mss. éthiopiens du British Museum* de Wright, Londres, 1877.

Basset, sur le mode et l'instant de l'incarnation du Christ. Les deux partis en présence étaient celui des moines de Dabra-Libanos et d'Ewostatêwos, dans le Gojam. Suivant les premiers, le Christ était un Dieu, procédant du Père seul, uni à un corps humain et par là devenu le Messie *(union)*. Les seconds soutenaient que le Christ était parfaitement Dieu et parfaitement homme et que son corps était formé d'une substance particulière qui n'était ni consubstantielle à la nôtre, ni empruntée à sa mère *(onction)*[1]. » Les partisans de l'union l'emportèrent et excommunièrent leurs contradicteurs.

Une note très importante sur ces disputes a été publiée par M. Guidi dans une brochure intitulée : ***Di due frammenti relativi alla storia di Abissinia***, Roma, Tip. della r. Accademia dei Lincei, 1893, p. 25-26. On y raconte la discussion qui eut lieu entre abba Niqôlâwos, du monastère de Dabra-Libânos et abba Akâla-Krestos, du Godjam.

Notre texte est plus complet, en général, que celui de la chronique publiée par M. Basset avec laquelle s'accorde celle de M. Conti Rossini. Nous donnons, comme précédemment, les variantes de ces deux publications, en indiquant la première par la lettre B[2] et la seconde par la lettre C[3].

L'auteur de notre chronique établit pour la cinquième année une concordance d'après différentes ères, qui serait précieuse si elle était exacte.

Ms. 141, fol. 33, v°. ወነግሠ ፡ ወልዱ ፡ ዮሐንስ[4] ፡ ወነበረ ፡ በመንበረ ፡ አቡሁ ፡ ወእምአመ ፡ ነግሠ ፡ በ፳ ፡ ዕለት ፡ ርዕደት ፡ ምድር ፡ በዕለተ ፡ ሰንበት ፡ ወተንሥአ ፡ እመዲና ፡ ሐገየ ፡ በሙይ ፡ ወዘመተ ፡ ጐዣም ፡ ዣራ ። ወ

1. René Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, Paris, Impr. nat., 1882, note 305.
2. René Basset, *op. cit.*, p. 34-35.
3. Conti Rossini Carlo, *Di un nuovo codice della cronica etiopica pubblicata da R. Basset*. Roma, Tip. della r. Accademia dei Lincei, 1893, p. 7.
4. B ወተሰምየ ፡ ስመ ፡ መንግሥቱ ፡ አእላፍ ፡ ሰገድ ፡ ወሐገየ ፡ በሙይ ፡ ወዘመተ ፡ ጐዣም ፡ ወበ፷ዓመት ፡

በውእቱ ፡ ዘመን ፡ ኮነ ፡ ረኃብ ፡ ዘስሙ ፡ ሻንቆ ፡ ወእምገዘ ፡ ተመይጠ ፡ መዲና ።

ወበ፪ ፡ ዓመት ፡ (ማቴ ፡) ኮነ ፡ ጉባኤ ፡ በጐንደር[1] ፡ ወሰደዶ ፡ ለአፍርንጅ ፡ ወ(fol. 34 r°)ፈነዎ ፡ እምኢትዮጵያ ፡ ኀበ ፡ ሮምያ ። ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ዘመተ ፡ ገብረ ፡ ልዑል ፡ ሻንቅላ ፡ ወፀብዖ ፡ ወሞአ ፤ ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ተሠይሙ ፡ እጨጌ ፡ ኀርያቆስ ፤ ወሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ አምላካዊት ፡ ወለቱ ፡ ለንጉሥ ፡ ወበሻ ፡ ብስል ፤ ውእቱኒ ፡ ዘመተ ፡ ሐንከሻ ።

ወበ፫ ፡ ዓመት[2] ፡ (ማር ፡) አውዕአ ፡ ለእስላም ፡ ወፈለጦ ፡ ከመ ፡ ኢይትሐወል ፡ ምስለ ፡ ክርስቲያን ፡ ወአዘዞ ፡ ከመ ፡ ይረድ ፡ ታሕተ ፡ እምትዕይንት ፤ ወይንበር ፡ ውስተ ፡ ጽንፈ ፡ ቃሐ ፡ ዘውእቱ ፡ አቦራ ። ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ አዛገር ፡ ዘሩፋኤል ፤ ወዘመተ ፡ ባንጃ ፤ ወሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ ቅድስተ ፡ ክርስቶስ[2] ፡ ወደጅ ፡ አዝማች ፡ ሱራሄ[3] ፡ ክርስቶስ ።

ወበ፬ ፡ ዓመት ፡ (ሉቃ ፡) ኮነ ፡ ሁከተ ፡ መንከሳት ፡ በይባባ[4] ፤ ወሞቱ ፡ አዕናፎ ፤ ወባሕር ፡ መልከ ፤ ወእብናት ፡ ዘወልድ ።

ወበ፭ ፡ ዓመት ፡ (ዮሐን ፡) ተሦዕሩ ፡ አቡነ ፡ ክርስቶዶሉ ፤ ወተሠይሙ ፡ አቡነ ፡ ሲኖዳ ፤ ወዘመተ ፡ ምድረ ፡ ጋም[5] ፡ (en marge : ዓመፀ ፡ ፋራስ ፡) ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡

1. B ወዘመተ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ገብረ ፡ ልዑል ፡ ኀበ ፡ ሸንቅላ ፡ ወሞተት ፡ ዌዘሮ ፡ አምላካዊት ፡ ወለቱ ፡ ወተሠይሙ ፡ እጨጌ ፡ ሀርያቆስ ፡ ወሰደድዎ ፡ ለአፍርንጅ ፡ ወዘመተ ፡ ሐንካሻ ።

2-2. B አዘዝዎ ፡ ለእስላም ፡ ከመ ፡ ይትፈለጥ ፡ እማእከለ ፡ ክርስቲያን ፡ ወሞተ ፡ ፊት ፡ አውራሪ ፡ ዘሩፋኤል ፡ ዘመተ ፡ ባንጃ ፡ ወሞተት ፡ ዌዛሮ ፡ ቅድስተ ፡ ክርስቶስ ፡ እኅቱ ፡ ዘተዓቢ ፡

3. B, C ሱሩኄ ፡

4. B s'arrête ici pour la 4e année.

5-5. B ምድር ፡ ጋም ፡ ውኀገየ ፡ በእስኩና ፡ Le reste manque.

ዓመተ ፡ ዓለም ፡ ኮነ ፡ ፶፻ወ፭፻ ፡ ፳ወ፰ ፡ ዓመት ። ወዓመተ ፡ ምሕረት ፡ ፪፻ ፡ ፵ወ፱ ። ወዓመተ ፡ ሥጋዌ ፡ ፲፻ ፡ ወ፻፮ ፡ ፳ወ፫ ፡ ዓመት ። ወዓመተ ፡ ሰማዕታት ፡ ፲፻ ፡ ወ፫፻ ፡ ፹ወ፱ ፡ ዓመት ፡ ወዓመተ ፡ እስክንድር ፡ ፲፻ ፡ ወ፱፻ ፡ ፹ወ፬ዓመት ። ወዓመተ ፡ ተንበላት ፡ ፲፻ ፡ ፳ወ፫ ፡ ዓመት ። ወዝንቱ ፡ ኵሉ ፡ በሐሳበ ፡ ፀሐይ ፡ ውእቱ ። በሐሳበ ፡ ወርኅሰ ፡ ፫፻ ፡ ወ፬፻ ፡ ፵ወ፫ ፡ ዓመት ። ወዕለታት ፡ ፪፻ ፡ ፺ወ፮ ፡ ወአሜሃ ፡ ኮነ ፡ አበቅቴ ፡ ፀሐይ ፡ ፮ ወአበቅቴ ፡ ወርኅ ፡ ፬ ፡ እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ፀሐይ ፡ በማኅፈደ ፡ ሚዛን ፡ ዘውእቱ ፡ ሚያዝያ ፡ ሳብዓይ ፡ ቤት ፡ እማኅፈደ ፡ ሐመል ፡ ተ — ወሐገየ ፡ በአስኩና[5] ፡ (en marge : ወቦ ፡ እለ ፡ ይዌጥኑ ፡ ሐሳበ ፡ ዝንቱ ፡ ነገር ፡ እማኅፈደ ፡ ሑት ፡ ዘውእቱ ፡ መጋቢት ፡)

ወበ፮ ፡ ዓመት ፡ (ማቴዎ ፡) ዘመተ ፡ ደራ[1] ፡ ወሞተ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ለባሲ[2] ፡ ፈቋቍ ፤ ወሐገየ ፡ በአሪንጎ ፡ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ተመይጡ ፡ እጨጌ ፡ አባ ፡ ዘክርስቶስ[3] ፡ ዳግመ ፡ ውስተ ፡ ሢመቶሙ ።

ወበ፯ ፡ ዓመት ፡ (ማር ፡) ሐገየ ፡ በቍልቢጥ[4] ፡ አምባ ፡ ወዘመተ ፡ መተከል ፤ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞቱ[4] ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ገብረ ፡ ክርስቶስ ፤ ወደጅ ፡ አዝማች ፡ ክፍለ ፡ ጊዮርጊስ[5] ፡ ወከንቲበ ፡ ገዶ ፤ ወአባ ፡ ወልደ ፡ ክርስቶስ ፡ ካህን ፡ ዘሬማ ።

ወበ፰ ፡ ዓመት ፡ (ሉቃስ ፡) ሀገየ ፡ ይባባ[6] ፡ ወገብረ ፡ ጽልአ ፡ ምስለ ፡ እለ ፡ አቤቶ ፡ ዘኢየሱስ ፡ (en marge : ወረገዙ ፡

1. B ዠራ ፡
2. B አባሲ ፡ ወሐገየ ፡
3. B እጨጌ ፡ ዘክርስቶስ ፡ ውስተ ፡
4. B ኃገየ ፡ በቈልቢጥ ፡ አምባ ፡ ወመተከል ፡ ወሞተ ፡
5. B ጊዮርጊስ ፡ ወአባ ፡ ወልደ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘሬማ ፡
6. B በይባባ ። La suite manque.

ቦቱ ፡ በቅለ ፡ ዘይዔዓኖ ፡) በእንተ ፡ ጉባኤ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ እስመ ፡ ዓለየ ፡ ንጉሥ ፡ ቀሪበ ፡ ቊርባን ፤ ወኀደገ ፡ ሥርዓተ ፡ ወሕገጋተ ፤ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ አባ ፡ ወራሲ ፡ ቆሞስ ፡ በእዘዘ ፡ ካህን ፡ ዓቢይ ።

ወበ፱ ፡ ዓመት ፡ (ዮሐንስ ፡) ሐገየ ፡ በጋገርን[1] ፡ (en marge : ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ቀተሎ ፡ ክሶስ ፡ ሞአ ፡ ለዮሐንስ ፡) ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ ቀኛ ፡ አዝማች ፡ ሐዋርያ ፤ ወበወርኃ ፡ ሰኔ ፡ ሞተ[2] ፡ አቤተ ኹን ፡ ዮስጦስ[3] ፡ ወል(folio 35)ደ ፡ ንጉሥ ።

ወበ፲ ፡ ዓመት ፡ (ማቴ ፡) ሖረ ፡ ላስታ ፡ ወእንዘ ፡ ኢይበጽሕ ፡ ተመይጠ ፡ እምነ ፡ ጨጫሆ ፡ ወሀገየ[4] ፡ ይባባ ።

ወበ፲ወ፩ ፡ ዓመት ፡ (ማር ፡) ዘመተ ፡ ላስታ[5] ፡ ወቦእለ ፡ ተመትሩ ፡ እስኪቶሙ ፡ (en marge : ወሞተ ፡ ንሁብ ፡ ዓለቃ ፡ ደሞ ፡ ወአዛጋየ ፡ የማኖ ፤ ወደጅ ፡ አዝማች ፡ ድል ፡ በኢየሱስ ፡ ወጨፌ ፡ እዶ ። ወባልድ ፡ ራስ ፡ ወራሲ ፡) ውእተ ፡ ጊዜ ፡ እምሠራዊተ ፡ ንጉሥ ፡ ብዙኃን ፡ እሙንቱ ፡ ደኅረሰ ፡ ፀብዖ ፡ ወሞአ ፡ ለላስታ ፡ ወሞቱ ፡ ዓቀቤ ፡ ሰዓት ፡ አበሞ ፡ ወአቤቶ ፡ ኤስድሮስ[5] ።

ወበ፲ወ፪ ፡ ዓመት ፡ (ሉቃ ፡) ሐገየ ፡ በምድረ ፡ ሰንቶም ፡ ወጎሞር[6] ፡ ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ሞቱ ፡ አዛጋየ ፡ ወልደ ፡ ትንሣኤ[7] ፡ ወጸሓፌ ፡ ትእዛዝ ፡ አዛጋየ ፡ ወልደ ፡ ጊዮርጊስ ።

ወበ፲ወ፫ ፡ ዓመት ፡ (ዮሐን ፡) ዘመተ ፡ ላስታ[8] ፡ ዳግመ ፡

1. B በገ፳ን ፡ ወሞተ ፡ ቀኛ ፡ አዝማች ፡ ሐዋርያ ፡
2. B ሞተ ፡ ወልዱ ፡ አቤቶ ፡ ዮስጦስ ።
3. C ዮስዮጦስ ፡ (*sic*).
4. B ወበ፲ዓመት ፡ ተመይጠ ፡ እምነ ፡ ጨጨሆ ፡ ወሐገየ ፡

5-5. B ላስታ ፡ ወሞተ ፡ ዓቀቤ ፡ ሰዓት ፡ አበሞ ፡ ወተሠይመ ፡ ዓቀቤ ፡ ሰዓት ፡ ቈስጠንጢኖስ ። — C ወበ፲ወ፩ዓመት ፡ ወሞተ ፡ ዘመተ ፡ (*sic*).

6. B ጎመር ፡ ወሞተ ፡ — C ወጎሞር ፡
7. B ተንሥኤ ፡ በቃሮዳ ፡ አመ ፡ ፫ለሚያዝያ ።
8. B s'arrête ici pour cette année.

ወፀብዖ ፡ ወቀተሎ ፡ ወሞተ ፡ ራስ ፡ መልክዓ ፡ ክርስቶስ ፡ ወእመቤት ፡ ላህየ ፡ ድንግል ፡ (en marge : ወእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ አቡነ ፡ ክርስቶዶሉ ፡ ጳጳስ ፡ ወተቀብሩ ፡ በጎንጅ ። ወአቤቶ ፡ ዘጊዮርጊስ ፡ ካህን ፡ — ወሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ ክርስቶሳዊት ፡ ወለተ ፡ አቤቶ ፡ ኤስድሮስ ።)

ወበ፲ወ፩ ፡ ዓመት ፡ ሐገየ ፡ በዠራ ፡ ወበዌራ[1] ፡ ወዓደወ ፡ ወልዱ ፡ አቤተኹን ፡ ኢያሱ ፡ ፈለገ ፡ ግዮን ፡ ዘውእቱ ፡ አባዊ ፤ ወቦአ ፡ ጋላ ፡ ወነበረ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ወለቶ ፡ ወበወርኃ ፡ ሰኔ ፡ ተመይጠ ፡ ወተዓረቀ ፡ ምስለ ፡ አቡሁ[1] ፤ ወበውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ሞቱ ፡ ራስ ፡ ለዊስ ፡ ወአቤቶ ፡ እኖሬዎስ ፤ ወደጅ ፡ አዝማች ፡ አዕዳወ ፡ ክርስቶስ ፡ ወአዛጋዣ ፡ ወራሲ ፡ ዘቡሬ ፡ ወኮነ ፡ ጉባኤ ፡ በጎንደር ፡ ወተዋሥኡ ፡ አባ ፡ ኒቃላዎስ ፡ ምስለ ፡ አባ ፡ አካለ ፡ ክርስቶስ ፤ ወአቤቶ ፡ ዘኢየሱስ ፡ ወኮነ ፡ ብዙኅ ፡ ተቃሕዎ ፤ ወቆመ ፡ በሃይማኖተ ፡ አባ ፡ ኒቃላዎስ ፡ ሥጋ ፡ በተዋሕዶ ፡ ክብረ ፤ ወኵሎሙ ፡ ካህናት ፡ ወሊቃውንት ፤ ወንጉሥ ፡ ወጳጳስ ፡ አባ ፡ ሲኖዳ ፤ ወእጨጌ ፡ አባ ፡ ጼጋ ፡ ክርስቶስ ፡ ወኵሎሙ ፡ መኳንንት ፡ ኅብሩ ፡ ምስሌሁ ፤ ወነገሩ ፡ ዓዋዴ ፡ በቀርን ፡ ብሩር ። እለሰ ፡ ተሌለዩ ፡ ወተፈልጡ ፡ እምሃይማኖት ፡ አባ ፡ አካለ ፡ ክርስቶስ ፡ ወዘኢየሱስ ፡ ወእለ ፡ ኅብሩ ፡ ምስሌሆሙ ፡ ተሰዱ ፡ ወጉዩ ፤ ወወፅኡ ፡ እምጉባኤ ፡ ቅድስት ፤ ወአውገዙ ፡ መምህራን ፡ ወጳጳስ ፡ ወእጨጌ ፤ ከመ ፡ ኢይኅበሩ ፡ ምስሌሆሙ ፡ በሃይማኖት ።

ወበ፲ወ፰ ፡ ዓመት ፡ (ማርቆ ፡) ሀገየ ፡ በአሪንጎ ፤ በሀየ ፡ ሐመ ፡ ወሞተ ፡ በጐንደር ፡ እመ ፡ ፲ወ፰ ፡ ለሐምሌ ፤ ወ

1-1. C ወወዌራ ፡ — B ወእመ ፡ ፳ወ፩ለታኅሣሥ ፡ ወፅአ ፡ በሌሊት ፡ አቤቶ ፡ ኢያሱ ፡ ወልዱ ፡ ወዓደወ ፡ ፈለገ ፡ ዓባዊ ፡ ወነበረ ፡ በቤተ ፡ ወለቶ ፡ ወዴገኖ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ዓሥራት ፡ እስከ ፡ ዓባዊ ፡ ወኢረከቦ ። ወበወርኃ ፡ ግንቦት ፡ መጽአ ፡ አቤቶ ፡ ኢያሱ ፡ ወተዓረከ ፡ ምስለ ፡ አቡሁ ። La suite manque.

ተቀብረ ፡ በጸዳ[1] ፡ (en marge : ወአፍለሱ ፡ ሥጋሁ ፡ እም ሀየ ፡ ወአንበርዎ ፡ በምጽራኃ ፡ ኀበ ፡ ሐዳስ ፡ ሱራሬሃ ።)

Traduction[2]. — Ms. 141, fol. 33, v°. — Puis son fils Yohannes[3] régna et s'assit sur le trône de son père. Lorsqu'il eut régné pendant six jours (le septième jour après son avènement), il y eut un tremblement de terre le jour du sabbat (samedi). Et étant parti de sa capitale, il passa l'été à Muye et fit une expédition dans le Guajâm, à Jârâ. A cette époque il y eut une famine désignée sous le nom de Shânqo. Ensuite le roi retourna à sa capitale.

La deuxième année (Matthieu), il y eut un synode à Guandar (Gondar)[4]. Il chassa les Francs et les envoya d'Éthiopie à Rome. Gabra-Le'ul fit une expédition contre les Shânqelâ, leur livra bataille et les vainquit. A la même époque eurent lieu la nomination de l'Éthiagê Ḥeryâqos et la mort de la wayzaro 'Amlâkâwit, fille du roi, et du bashâ Besl. Le roi fit la guerre aux Ḥankashâ.

1. B ወበ፲ወ፰ዓመት ፡ በዘመነ ፡ መርቆስ ፡ አመ ፡ ፲ለጥቅምት ፡ ገብረ ፡ ንጉሥ ፡ ጕባዔ ፡ ወተዋሥአ ፡ አባ ፡ ኒቆላዎስ ፡ ምስለ ፡ አባ ፡ አካለ ፡ ክርስቶስ ፡ ወአምጽአ ፡ አባ ፡ ኒቆላዎስ ፡ ስምዓ ፡ እመጻሕፍት ፡ (C እመጻሕፍት ፡) ከመ ፡ ከብረ ፡ ሥጋ ፡ በተዋሕዶተ ፡ ቃል ፡ ወሞዖ ፡ ለአባ ፡ አካለ ፡ ክሶስ ፡ ወተነግረ ፡ ዓዋጅ ፡ ዘይብል ፡ ከብረ ፡ ሥጋ ፡ በተዋሕዶ ። ወተወግዘ ፡ አባ ፡ አካለ ፡ ክርስቶስ ። ንጉሥኒ ፡ ሐገየ ፡ በአሪንጎ ። ወዳግመ ፡ ኰብለለ ፡ አቤቶ ፡ ኢያሱ ፡ ወተእኅዘ ፡ በበቅሎ ፡ ፍላጋ ። (C ፍሊጋ ፡) ንጉሥኒ ፡ ቦአ ፡ ውስተ ፡ ጐንደር ፡ ወሐመ ፡ ወአመ ፡ ፲ወ፫ለሐምሌ ፡ በዕለተ ፡ እሑድ ፡ አዕረፈ ፡ ንጉሥ ፡ ዮሐንስ ፡ ወተቀብረ ፡ በጸዳ ።

2. Cf. René Basset, *Études*, p. 138-139.

3. B : Il fut appelé de son nom de roi A'elâf-Sagad ; il passa l'été à Muye et guerroya dans le Guajam ; la seconde année, etc.

4. B : Le Blâtên-Gêta Gabra-Le'ul ravagea le pays des Chânqallâs. Alors mourut la wêzaro Amlâkâwit, la fille du roi ; l'Éthiagê Heryâqos fut nommé, le roi chassa les Francs et fit la guerre aux Hankâchâs.

La troisième année (Marc)[1], il chassa les musulmans et les sépara afin qu'ils n'eussent aucun rapport avec les chrétiens ; il leur ordonna de se tenir au bas du camp et de rester sur les bords du Qâha, qui est l'Aborâ. Alors mourut l'azâj Za-Rufa'êl. Le roi fit une incursion dans le Bândjâ. La wayzaro Qedesta-Krestos[1] et le dadj-azmâtch Surâhê (B et C Suruḫê) Krestos moururent.

La quatrième année (Luc), il y eut une agitation de moines à Yebâbâ[2]. A'enâfo, Bâhr-Malka et 'Ebnât Za-Wald (?) moururent.

La cinquième année (Jean), l'abuna Krestodolu fut déposé et remplacé par l'abuna Sinodâ. Le roi fit une expédition dans le pays de Gâm[3]. (*En marge*: Fâràs se révolta.) C'était alors l'an 7165 de la création du monde, 249 de l'ère de la miséricorde, 1665 de l'Incarnation, 1389 de l'ère des martyrs, 1984 de l'ère d'Alexandre, 1025 de l'ère des musulmans, d'après le comput du soleil (année solaire); mais d'après le comput de la lune, l'an 7448 et 296 jours, l'épacte du soleil (nombre d'or) était 7, l'épacte de la lune 4, le soleil étant dans le signe de la Balance qui est le mois de myâzyâ, la septième division après le signe du Bélier..... Le roi passa l'été à Askunâ. (*En marge* : Certains commencent ce calcul au signe du Poisson, qui est le mois de Magabit.)

La sixième année (Matthieu), le roi fit une expédition dans le Darâ[4]. Le dadj-'azmâtch Labâsi[5] Fiquâque mourut. Le roi passa l'été à Aringo et l'Éthiagê abba Za-Krestos[6] fut réintégré dans ses fonctions.

La septième année (Marc), il passa l'été à Quelbiṭ-Ambâ et combattit les Matakals[7]. Le dadj-azmâtch Gabra-Krestos, le

1-1. B : Il ordonna aux musulmans de se retirer du milieu des chrétiens. Le Fit-Awrari Za-Rufâ'êl mourut. Le roi ravagea le Bândjâ. La Wêzâro Qedesta-Krestos, sœur aînée du roi, mourut.

2. B s'arrête ici pour la quatrième année.

3. B : Il ravagea le pays de Gâm et passa l'été à Askunâ. La suite manque.

4. B : Jârâ.

5. B : Le dadj-azmâtch Abâsi mourut.

6. B : L'Ethiagê Za-Krestos.

7. B : Le roi passa l'été à Qulbit-Ambâ et chez les Matakals.

dadj-azmâtch Kefla-Giyorgis[1], le kantibâ Gado et abba Walda-Krestos, prêtre de Rêmâ, moururent.

La huitième année (Luc), le roi passa l'été à Yebâbâ[2], et se brouilla avec les gens d'Abêto Za-Iyasus (*En marge* : ceux-ci avaient frappé de leur lance la mule qu'il montait), à cause du synode où ils avaient dit que le roi refusait de recevoir la communion et qu'il abandonnait les préceptes et les lois. Alors mourut abba Warâsi, doyen d'Azazo, grand prêtre.

La neuvième année (Jean), il passa l'été à Gajen[3]. (*En marge*: A cette époque Kesos-Mo^ca tua Yohannes.) Alors moururent le qañ-azmâtch Hawâryâ et, dans le mois de sanê[4], Abetakhun Yostos, fils (*fol.* 35) du roi.

La dixième année (Matthieu), le roi se mit en route pour le Lâstâ, mais avant d'y arriver, il retourna de Ṭchaṭchâho et passa l'été[5] à Yebâbâ.

La onzième année (Marc), il fit une expédition dans le Lâstâ[6]. Certains eurent les parties viriles coupées. (*En marge* : Neheb, l'âlaqâ du Damo, l'azâj Yamâno, le dadj-azmâtch Del-Ba-Iyasus, Ṭchafê-Edo et Baledras-Warâsi moururent.) A ce moment, ils étaient nombreux dans l'armée du roi. Puis il fit la guerre au Lâstâ et le soumit. L'ᶜAqabê-Saᶜât 'Abamô et Abêto 'Êsdros[6] moururent.

La douzième année (Luc), il passa l'été dans le pays de Santom et de (Gomor)[7]. Alors moururent l'Azâj Walda-Tensâᶜê[8] et l'Azâj Walda-Giyorgis, l'écrivain des ordres (du roi).

La treizième année (Jean), il fit une seconde expédition dans le Lâstâ[9], il livra bataille aux habitants et les tua. Le râs

1. B : Kefla-Giyorgis et Abba Walda-Krestos de Rêmâ.
2. B s'arrête ici pour cette année.
3. B : A Gâdjên, et mourut le Qañ-Azmâtch Hawâryâ.
4. B : Mourut son fils Yostos.
5. B : La dixième année, le prince quitta Tchatchaho et passa l'été.
6-6. B : Le Lâstâ. Alors mourut le ᶜAqâbê-Saᶜât Abamo, qui fut remplacé par Quasṭanṭinos.
7. B : Gomar; C : Gomor.
8. B : Tanse'ê, à Qarodâ, le 3 de miyâzyâ.
9. B s'arrête ici pour cette année.

Malkeʿâ-Krestos et Emabêt Lâhya-Dengel moururent. (*En marge* : C'est à ce moment que mourut l'Abuna Krestodolu, le métropolitain qui fut enterré à Gondj et Abêto Za-Giyorgis, le prêtre. (Cette même année) mourut aussi la wayzaro Krestosâwit, fille d'Abêto 'Ėsdros.)

La quatorzième année, il passa l'été à Jârâ et à Wêrâ[1]. Son fils Abetakhun 'Iyâsu traversa le fleuve Gyon qui est l'Abawi, entra chez les Gâllâs et demeura chez sa fille. Il revint dans le mois de Sanê et se réconcilia avec son père[1]. Alors moururent le râs Lawis, Abêto 'Anorêwos, le dadj-'azmâtch 'Aʿedâwa-Krestos, et l'azâj Warâsi, de Burê. Il y eut un synode à Gondar, abba Niqâlâwos discuta avec abba 'Akâla-Krestos et Abêto Za-'Iyasus, et il y eut plusieurs contestations. Abba Niqâlâwos demeura dans la foi, (savoir que) le corps du Christ doit être honoré dans l'union. Tous les prêtres, les juges, le roi, le métropolitain abba Sinodâ, l'Etcheguê abba Saga-Krestos et tous les gouverneurs furent d'accord avec lui. On proclama cette opinion au son d'une corne d'argent. Ceux qui étaient divisés et s'étaient séparés de la foi, abba Akâla-Krestos, Za-Iyasus et ceux qui étaient de son avis furent chassés et s'enfuirent, ils sortirent du saint synode. Les docteurs, le métropolitain et l'Etchegê les excommunièrent, afin qu'ils ne fussent plus compris avec eux dans la foi.

La quinzième année (Marc), le roi passa l'été à Aringo. Il y tomba malade, mourut à Gondar le 15 de ḫamlê et fut enterré à Ṣaddâ. (*En marge* : On enleva son corps de cet endroit et on le mit à Meṣraḫa, dans une construction nouvelle.)

La discussion sur l'*union* mentionnée dans notre chronique à la quatorzième année du règne de Yohannes, est reportée à la quinzième dans la chronique de M. René Basset. (Traduction de la note 1 page 172). « La quinzième année, au temps de l'évangile de Marc, le 10 de ṭeqemt, le roi tint un synode où abba Niqôlawos discuta avec abba Akâla-Krestos et cita des

1-1. C : Et à Wawêrâ. — B : Le 24 de taḫsâs, Abêto Iyâsu, son fils, partit pendant la nuit, passa le fleuve Abawi et demeura dans la maison de sa fille ; le dadj-azmâtch ʿAsrât le poursuivit jusqu'au fleuve, mais sans l'atteindre. Dans le mois de genbot, Abêto Iyâsu vint se réconcilier avec son père. La suite manque.

arguments tirés des Écritures pour prouver que c'était par son union avec le Verbe que le corps du Messie était devenu une substance précieuse. Il vainquit son adversaire, publia un manifeste proclamant cette opinion et excommunia abba Akâla-Krestos. Le roi passa l'été à Aringo. Abêto Iyasu s'enfuit une seconde fois et fut arrêté près du fleuve Baqlo[1]. Le prince alla à Gondar et tomba malade; il mourut un dimanche, 15 de ḫamlê, et fut enterré à Ṣaddâ». (René Basset, *Études*, p. 140.)

J. PERRUCHON.

1. B ወተእኅዘ ፡ በበቅሎ ፡ ፍላጋ ፡ ; C donne ፍለጋ ፡ . M. Basset, d'accord avec Bruce (*Voyages*, t. V, p. 292), traduit : Il fut arrêté ou pris au bord du fleuve Baqlo ou Bachilo, affluent de l'Abawi (Basset, *Études*, note 306). Il se peut que በቅሎ ፡ désigne le fleuve Bachilo, mais ce mot pourrait être aussi une autre forme de በቍሎ ፡ , indiquée par M. d'Abbadie (*Dict. amariñña*, col. 357) et signifiant *mulet* ou *mule* en amharique; d'autre part, le mot ፍለጋ ፡ qui suit, signifie dans la même langue *empreinte du pied*, *trace*, *pas*. L'expression በበቅሎ ፡ ፍለጋ ፡ pourrait donc avoir le sens de *au pas de la mule* ou *aux traces de la mule*. Je donne cette explication pour ce qu'elle vaut, n'ayant pas le moyen de l'appuyer autrement.

Deux lettres de M. Monseur, Professeur à l'Université de Bruxelles.

Bruxelles, 15 novembre 1898.

MONSIEUR HALÉVY,

Je vous remercie de l'envoi que vous voulez bien me faire du fascicule d'octobre de la *Revue sémitique*. Permettez-moi quelques remarques à propos des observations que vous y faites, pp. 349 et 383-4, sur ma brochure *l'Inde et l'Occident*.

Si je ne vous ai pas cité, ce n'est pas que je considère votre théorie sur l'origine des alphabets de l'Inde comme indigne de discussion, c'est tout simplement parce que ma brochure n'est qu'un tirage à part d'articles de vulgarisation, où, sauf des points de vue d'ensemble et quelques détails rejetés dans des notes, je me bornais à résumer, le plus succinctement et le plus clairement qu'il m'était possible, une série d'opinions que je considérais, — à tort peut-être dans quelques cas —, comme les plus exactes ou les plus vraisemblables. Sous peine de rompre le cadre que je voulais remplir, je n'aurais pu, à votre propos, aller au delà d'une note ainsi conçue : « Une « thèse absolument différente est défendue par M. Halévy ; « il fait dériver, etc..... Dans un article de vulgarisation, je « ne puis exposer les raisons qui me font préférer la thèse de « M. Bühler. » Je puis vous affirmer que j'ai pensé à cette note en corrigeant les épreuves de mon article ; mais, à ce moment, cet article était déjà mis en pages, et j'ai d'autant plus hésité à en bouleverser la typographie que je le trouvais trop encombré de petit texte.

Ce n'est pas en vous appuyant sur l'emprunt de divinités à l'Orient sémitique que vous auriez contesté ma formule sur l'originalité générale de la civilisation de l'Inde, si vous aviez remarqué qu'*en raison de ce même emprunt*, j'ai eu soin de corriger moi-même, — page 7, par une phrase commençant

par *si, au contraire, nous nous reportons aux origines*, etc. —, ce que ma formule avait de trop radical.

Quant aux points de détail que vous relevez, vous faites vraiment trop d'honneur à ma brochure; ce n'est que de la vulgarisation, cette brochure, et j'ai moins à vous justifier en elle-même telle ou telle assertion qu'à vous renvoyer aux dissertations spéciales qui me les ont inspirées. C'est dans cet esprit que je vais répondre à vos questions. — En écrivant, p. 12, que l'emprunt de l'écriture pourrait dater du IXe ou du Xe siècle, j'ai eu soin de citer Bühler, *Indische Palæographie*, p. 18-19. — En me servant, p. 12, des expressions « côte d'Arabie » et « côtes d'Arabie », je n'ai pas entendu faire une allusion spéciale aux parties de cette côte où l'on employait l'alphabet sabéen; dans le premier cas, j'ai plutôt songé au moment du voyage où l'action de la mousson se faisait sentir, qu'aux véritables points de départ des vaisseaux; dans le second cas, j'ai admis, avec tous les atlas, que les côtes d'Arabie se terminaient au fond du golfe d'Eziongaber, c'est-à-dire dans une région où, vers le IXe siècle, on pouvait se servir d'un alphabet analogue à celui de la stèle de Mésa. — En rattachant les Indo-Scythes à la civilisation chinoise, je n'ai rien dit de neuf; je me suis notamment inspiré de Lévi (dans *J. A.* 1897. I, 5-26). — La date 2300 avant Jésus, à laquelle je fais remonter le début du mouvement d'expansion des tribus aryennes, n'est qu'une approximation destinée à fixer quelque peu l'esprit du lecteur, et, p. 7, n. 2, j'ai eu soin de le renvoyer à une note où j'ai essayé d'en établir la vraisemblance (note annexée à un article de M. Goblet d'Alviella, paru dans les *Bulletins de l'Académie de Belgique*, 3e série, 31, 569-570 = pp. 21-22 du tiré à part, tiré à part que vous possédez certainement, puisque, p. 383, par un lapsus calami, vous en citez le titre au lieu de celui d'un autre ouvrage du même auteur); je ne suis d'ailleurs pas seul à penser à une date de ce genre; à en juger par son discours à l'inauguration du monument Bergaigne (p. 16 fin de la brochure = *Bulletin de la Société de Linguistique*, n° 46, p. clxxiij), M. Victor Henry proposerait à peu près la même chose.

Veuillez agréer.....

Bruxelles, 1er mars 1899.

MONSIEUR HALÉVY,

Je vous remercie de l'envoi que vous voulez bien me faire d'un tiré à part de vos *Considérations sur l'histoire ancienne de l'Inde*. A ce propos, veuillez m'excuser de ne vous avoir accusé réception que par une simple carte de visite, de l'envoi du fascicule d'octobre de la *Revue sémitique*. Dès le 15 novembre, j'avais écrit le brouillon d'une lettre à vous faire parvenir à ce sujet. Diverses occupations, — et puis enfin ce fait que votre fascicule s'est trouvé pendant deux mois égaré sous un tas d'*Aurore* et autres papiers d'un syndicat dont, sans être Français, je crois devoir être membre —, m'ont empêché de la mettre au net. Je la joins à la présente et de façon qu'elle forme un tout que vous puissiez, si vous le jugez bon, reproduire, d'une manière plus ou moins fragmentaire, dans un prochain numéro de votre revue.

Pour revenir à vos *Considérations*, je dois vous avouer que je ne suis pas converti à votre thèse par le nouveau travail que vous lui consacrez; mais je trouve fort intéressants en eux-mêmes, — c'est-à-dire abstraction faite de la question de l'origine de l'écriture —, les divers arguments que vous y développez; j'y vois comme la première forme d'un livre que vous devriez écrire sur *l'Inde et les civilisations sémitiques*, et j'espère en voir bientôt paraître d'autres chapitres.

Je ne crois pas inutile d'ajouter que vous ne m'avez pas convaincu de la date récente de certains emprunts. Le groupe des Adityas me semble bien, par exemple, remonter à la période indo-iranienne, et s'il fallait descendre moins bas, j'admettrais volontiers une lente infiltration antérieure à la conquête du Pendjab par Darius (cf. ma brochure, p. 15, notes 1 et 2). Je prends un autre exemple dans un des plus intéressants chapitres de votre brochure. En admettant avec vous que les noms védiques *Dâsa*, *Parnya*, *Dribhîka*, correspondent réellement aux Δάαι, Παρνοι et Δερβίκκαι des écrivains grecs, il ne me paraît pas indispensable d'en conclure que tout un

chapitre de la mythologie de l'Inde serait une simple transformation de nouvelles politiques, de dépêches Havas pour ainsi dire, postérieures à 256. Je m'expliquerais plutôt le fait de la manière suivante. Pendant la période indo-iranienne, alors que les Aryens d'Asie marchaient vers le sud-est comme aujourd'hui les Russes, ils ont pu entrer en lutte avec les Dâsas, d'où des chants historiques qui, incompris dans l'Inde, se seraient refondus dans la mythologie. Vous me ferez peut-être trois objections.

A. — Je suppose des chants historiques sans m'appuyer sur un texte; c'est vrai; mais j'ai pour cela deux raisons: 1° L'hypothèse qu'il n'y aurait pas eu de chants historiques à l'époque indo-iranienne serait tout à fait absurde; tous les peuples à un certain degré de culture ont des chants de ce genre; les Indo-Iraniens d'il y a environ trois mille cinq cents ans avaient, j'imagine, une civilisation analogue à celle des Germains du temps de Tacite, et par conséquent devaient chanter comme eux les exploits des ancêtres. — 2° L'équation *Arya* contre *Dâsa* = *Airya* contre *Tûra* que vous avez mise en évidence, ne peut s'expliquer qu'en admettant qu'il y a dans chacun des deux cas une variante d'une même tradition épique.

B. — J'admets un intervalle d'au moins quatre siècles; mais rien ne serait plus naturel, à en juger par l'analogie du fait suivant: les Sarrasins jouent encore aujourd'hui un rôle important dans le folklore de la Belgique (cf. Gittée, dans *Moyen Age*, 1888, pp. 243 ss.), et la tradition ici se rattache certainement à une floraison épique datant d'environ huit cents ans; un intervalle de plusieurs siècles n'est-il pas même presque indispensable pour expliquer, et la transformation mythologique des données sur les Dâsas, et la dérivation de sens du mot *dâsa* « serviteur »?

C. — Je ne tiens pas compte de ce fait qu'il n'est pas question des Δάαι dans les textes relatifs à l'expédition d'Alexandre; mais il se peut fort bien qu'au temps d'Alexandre, le peuple des Dâhas ait été désigné par le nom de l'une ou l'autre de ses tribus. Il y a, d'ailleurs, tant de bizarrerie dans l'emploi des désignations de peuples. Est-il sûr, par exemple, que Napoléon ait remarqué que les Anglais donnaient le nom de *Dutch* aux

Hollandais, et si le mot *dutch* n'était plus un jour connu que par des articles de M. Stead sur la conférence pour la paix qui va se tenir à La Haye, en devrait-on conclure que les *Dutch* ne formaient pas encore un peuple au commencement de ce siècle ?

En considérant le mythe d'Indra et des Dâsas comme une refonte de débris d'épopée, je n'entends toutefois pas dire formellement que les ancêtres des Aryens de l'Inde auraient lutté contre les Dâsas ; on pourrait admettre aussi une transmission de matière épique comparable à la suivante : Le cycle d'Attila des épopées germaniques dérive de chansons historiques composées chez les Goths d'Italie peu après la mort de Théodoric le Grand ; ces chansons historiques ont passé les Alpes et ont été transmises d'aèdes à aèdes jusqu'en Islande. Des phénomènes du même genre ont pu se produire en Asie. La différence des langues ne serait pas une objection ; la parenté entre les dialectes indous et les dialectes iraniens était aussi étroite que celle entre le vieil islandais et le gotique, et dans le premier cas comme dans le second, des dialectes intermédiaires pouvaient faciliter des transmissions.

De ce que je viens d'admettre comme possible que les Aryens védiques n'auraient pas apporté dans l'Inde des chants épiques sur les Dâsas, mais simplement que leurs descendants à une certaine génération auraient adopté ces mêmes chants, ne concluez pas cependant qu'à mon avis ces chants auraient pu être rédigés dans un dialecte iranien. Je vois, en effet, contre cette dernière opinion une objection philologique. Le sanscrit *dâsa* n'a pu guère avoir que deux correspondants iraniens ; il devait être représenté par une forme **dâonha* en avestique (cp. l'instrumental duel av. *nâonhâbya* « naribus ») et par une forme **dâha* en ancien perse (cp. a. p. *nâha-m*, et, semble-t-il aussi, dans le dialecte de la région où vers 256 des populations iraniennes luttaient contre des populations dahiques, puisque c'est sans doute de cette région que vient le renseignement conservé par Étienne de Byzance : Δάαι... *λέγονται καὶ Δάσαι μετὰ τοῦ σ*[1]. Or, en supposant qu'à une

1. Il me parait plus que légitime d'admettre qu'Étienne de Byzance s'appuie sur un texte analogue, ou identique, à celui qu'a utilisé Strabon,

époque relativement récente, un aède du pays de Péchaver aurait transposé en védique un chant iranien sur les Dâsas, lui venant par exemple d'un aède du pays de Candahar, il faudrait admettre que cet aède aurait eu un sentiment assez net des équivalences phonétiques des deux parlers pour remplacer ***Dâha*** (***Dâonha***) par ***Dâsa***; je n'oserais dire que c'était impossible; mais cela me paraît bien peu vraisemblable[1]. L'hypothèse d'un emprunt à un dialecte iranien étant écartée, il faut admettre qu'à l'époque où les chants sur les Dâsas ont pénétré dans l'Inde, il y avait entre Péchaver et le pays dont les habitants aryens avaient eu à lutter contre les Dâsas, une suite de parlers non encore atteints par la loi phonétique iranienne du changement de *s* en ***h***; or, comme les premiers apports occidentaux dans la civilisation de l'Inde semblent bien s'être faits par la vallée de l'Hilmend plutôt que par les gorges de l'Hindoukouch, — de l'ouest à l'est plutôt que du nord au sud —, il s'ensuit que la date de transmission des chants que je suppose est antérieure à l'iranisation linguistique de l'Afghanistan; et celle-ci étant fort ancienne[2], nous sommes reportés à

c'est-à-dire sur une information parvenue en Grèce du théâtre même des événements. La forme Δάαι appartiendrait donc au dialecte iranien du pays où on luttait contre les Dâsas et la forme Δάσαι représenterait le nom que ces nomades Scythes se donnaient eux-mêmes, à moins de supposer que dans ce même pays il subsistait encore un dialecte aryen non atteint par le rayonnement de la loi phonétique iranienne $h = s$. Le caractère iranien de la première forme des renseignements transmis aux Grecs sur les Scythes de cette région me paraît résulter de plus du fait suivant. Le *b* de Δερβίκκαι doit transcrire un *b* iranien (ou scythe); supposer une source indoue, comme vous faites pour Δάαι-Δάσαι, serait inadmissible; le modèle aurait eu le *bh* de Dribhika; or, du moins pendant l'époque indo-grecque de l'histoire de l'Inde, tout Grec ayant entendu le *bh* indou, le prononçait et l'écrivait *ph* (cp. ma brochure sur *l'Inde et l'Occident*, p. 47, ou Lévi, dans *J. A.* 1890. I, 235 et 237-9).

1. Je raisonne ici par analogie. Un colporteur d'Amiens revenant de Normandie, s'aviserait-il en racontant ses affaires à des Picards, de donner le nom de *Carton* à un Normand appelé *Charton* qu'il aurait rencontré dans sa tournée?

2. Opinion que je fonde notamment sur le fait qui suit : Si les Perses ont donné au Pendjab le nom de *Hapta Hindavô*, c'est bien probablement parce que les Afghans le désignaient ainsi; nous pouvons voir dans cette expression une forme du dialecte parlé dans le pays de Candahar vers le

une date assez éloignée pour qu'il soit presque aussi légitime d'admettre que les chants en cause remontent au temps où les ancêtres des Indous védiques n'avaient pas encore quitté le pays de Hérat pour celui de Péchaver.

Remarques sur les lettres précédentes.

M. le professeur Monseur a bien voulu me permettre de publier dans la *Revue sémitique* les deux lettres qu'il m'a adressées au sujet de l'antiquité du Véda. Je le remercie bien sincèrement de ce précieux concours qui ne manquera pas d'attirer l'attention de tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, s'intéressent à la solution de cette question historique. Après avoir fait connaitre les diverses observations du savant sanscritisant bruxellois, il me parait opportun d'y ajouter quelques remarques basées sur un point de vue différent. Le manque d'espace m'oblige à être aussi bref que possible.

Ma critique du mémoire de M. Monseur, intitulé « L'Inde et l'Occident » s'est bornée à la description de l'époque archaïque (pp. 1-17) antérieure à l'avènement des Achéménides. L'Inde est alors aussi inconnue que la Chine et la Malaisie ; les peuples civilisés du bassin du Tigre et de l'Euphrate ignorent jusqu'à son nom. Or, les Hindous possèdent une écriture d'origine sémitique qui atteste un contact avec l'Occident et dont il faut déterminer l'âge. A ce sujet les chercheurs ne s'entendent plus. Les uns pensent aux Phéniciens qui auraient abordé l'Inde vers l'an 1000 avant Jésus avec la flotte de Salomon. Les autres, sur la foi d'un Jâtaka, font voyager au VIII[e] ou VII[e] siècle un marchand de paons à Babylone d'où il serait revenu avec l'alphabet araméen. D'autres encore allongent le voyage maritime du même marchand de paons jusqu'au golfe d'Akaba (Esiongaber), sans nous dire si l'écriture qui y régnait était araméenne ou phénicienne, ni pourquoi ce voyageur curieux n'a pas accepté l'alphabet sabéen répandu dans toutes les régions de l'Arabie méridionale et centrale. D'autres enfin, établissant l'inhistoricité de tous ces voyages et démontrant le caractère postalexandrin de l'écriture indienne, nient formellement qu'on puisse lui assigner une date antérieure à 325. Dans un livre de vulgarisation, ces dissensions inconciliables doivent être franchement et impartialement portées à la connaissance du public afin de lui enlever l'illusion que l'on a le moindre fait historique

VII[e] siècle avant notre ère, et une transformation, opérée *sur les lieux mêmes*, par l'effet du rayonnement de la loi phonétique $h = s$, d'une forme *sapta sindhavas* identique à celle qui s'est conservée plus longtemps dans le pays de Péchaver.

certain relatif à l'Inde de cette époque. En même temps que l'incertitude attachée à la date de l'écriture indienne, un livre de vulgarisation a le devoir de faire connaître au public les doutes qui s'opposent raisonnablement à l'hypothèse que le Véda ait été conservé *oralement* pendant de nombreux siècles dans un état d'intégrité absolu avant d'être mis par écrit. Je me suis donc cru en droit de préférer un simple exposé de l'état de la question au cadre artificiel rempli d'une riche série de suppositions métamorphosées en certitudes historiques, et, ce qui plus est, résumées d'avance en une formule éblouissante dont l'effet n'est guère affaibli par les atténuations ultérieures. En ce qui concerne les périodes antérieures à l'an 1000, le champ des hypothèses est encore plus stérile. L'Asie n'a pas plus de droit que l'Europe d'être le berceau de la race linguistique dite indo-européenne, laquelle a pu arriver dans le Pendjab aussi bien par la porte du Caucase que par la Transoxiane. A ce sujet toute donnée affirmative, surtout celle qui concerne une date quelconque, sort des limites scientifiques. Par un sentiment de modestie qui l'honore, l'auteur me semble trop abaisser le rôle de son mémoire qui appartient à la catégorie des œuvres de vulgarisation. Qu'il me permette d'être d'un avis différent: ces œuvres populaires sollicitent un soin historique infiniment plus que les travaux destinés aux érudits qui peuvent en contrôler les données.

Ces remarques suffisent à éclairer la question de principe; les points de détails sont traités ci-après.

P. 177, l. 9-27. Voyez les remarques exposées ci-dessus. — P. 178, l. 2. Je n'ai pas dit autre chose. — L. 11-20. Voyez les remarques exposées ci-dessus. — L. 19-23. C'est vrai, mais en généralisant sa pensée; M. Lévi, si je ne me trompe, ne parle que des Heftalites ou Youé-tchi, qui sont bien modernes. — L. 33. L'erreur de l'attribution vient de la note 2 de la page 7 de votre mémoire; je ne possède pas les *Bulletins de l'Académie de Belgique*. — P. 179, l. 25-28. C'est un x incommensurable; j'ai expliqué pourquoi je n'y crois pas. Il n'est pas permis de regarder comme des quantités négligeables les peuples aussi anciens que les Susiens, les Amardes et les Pré-Arméniens, qui empêchèrent tout contact entre les Sémites et les Iraniens. — L. 28-31. Rien ne milite en faveur de cette conjecture. — P. 180, l. 3. Il ne s'agit pas de nouvelles politiques : les poètes hindous n'ont pu chanter les victoires d'Indra sur les Dâsas avant que ceux-ci n'aient formé une nation prépondérante et distincte des autres Scythes. — L. 3-8. Impossible; le Véda, cette source « inaltérée » de la tradition, fait voyager les dieux et les rishis du sud au nord pour combattre les Dâsas. — L. 10-18. Il faut prouver que ces chants vraisemblables sont précisément ceux du Véda. — L. 18-21. C'est exact, mais c'est justement depuis 255 que les Dâhas-Dâsas étaient à la fois les ennemis des Indiens et des Iraniens proprement dits; de là l'identité de la tradition épique à cette époque. Dans la période proethnique, l'idée de l'acharnement commun contre un rameau particulier, ainsi que la désignation de ce rameau par Dâha-Dâsa, n'est

pas bien vraisemblable. — L. 31. La signification de « serviteur » pour *dâsa* s'est formée à la suite de l'importation de prisonniers de guerre dâsas réduits en esclavage. — L. 34-36. Je l'ai dit moi-même ; c'est pourquoi les Indiens d'alors n'ont pas pu connaître le nom de Dâsa. — P. 181, l. 5. Voir la note précédente. — L. 6-15. Des possibilités dénuées de toute base n'ajoutent pas grand' chose à la valeur du zéro baptisé sous le nom de « tradition épique primordiale ». — L. 20. Dans ce cas, pourquoi ne pas admettre également que le cycle d'Attila n'est au fond que la seconde édition avec variantes d'une lutte préhistorique entre les Aryas du Volga ou d'ailleurs et les Huns-Dâsas chinois ? — P. 181, l. 21-p. 183. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'aller chercher si loin la solution d'une énigme qui n'est qu'apparente. Depuis l'époque des Achéménides au moins, le Pendjab contenait une population mixte d'Iraniens et d'Aryens installés les uns près de l'Indus, les autres plus à l'intérieur, et conservant leur différence dialectale. Les uns prononçaient *Hapta Hindu* (d'où le grec Ἰνδος), *Dâha* (d'où le grec Δάαι), *Dribika* (d'où le grec Δερβίκκαι) ; les autres : *Sapta-Sindhu*, *Dâsa*, *Dribhîka*. Le renseignement d'Étienne de Byzance sur l'équivalence de Δάαι et Δάσαι vient d'un Grec domicilié au Pendjab. Les termes précités sont des mots courants dans les deux langues. Dans les mots purement indiens, comme *Tchandrabhâgâ*, *Ambhis*, *Bhagalas* et *Sâubhûtas*, les Grecs ont rendu *bh* par φ, ainsi Σανδαροφάγος, *Omphis*, *Phegelas*, Σωφυτης, mais ici même la transcription simple se trouve dans le terme géographique *Abiria*, qui vient de *Abhîra*. Je profite de l'occasion pour ajouter qu'à mon avis le nom de l'Hercule indien Δορσάνης n'est autre que le grand batailleur Indra lui-même, et nullement le dieu secondaire et postvédique *Krişna*. Δορσάνης est une faute pour Δασάνης (α, οι, ορ) = *Dâsahan*, « tueur des Dâsas », épithète ordinaire du dieu suprême du védisme.

J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Dr H. L. Strack, *Die Sprüche Salomons übersetzt und ausgelegt*. Zweite, teilweise neubearbeitete Auflage. München, 1899. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Oskar Beck. Preis, 2 M. 40.

Ce commentaire fait partie de la seconde moitié de la sixième division du *Kurzgefasster Kommentar* qui doit comprendre tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament avec les Apocryphes et qu'on appelle communément « la collection Strack-Zöckler ». La première édition qui a paru en 1888 étant épuisée, M. Strack a procédé à en donner une nouvelle où il a introduit un grand nombre d'améliorations, On n'a qu'à parcourir les dix pages de l'*Introduction* pour se convaincre que le savant commentateur a fait tout son possible pour offrir à la jeunesse studieuse un manuel digne de la science moderne. La question relative à la composition des *Proverbes* est traitée avec une rare compétence philologique et développée avec une extrême clarté, malgré la concision imposée par la nature de l'ouvrage. Je me fais un plaisir de résumer le tableau que M. Strack trace à ce sujet. Le groupe des Proverbes

salomoniens, x-xx, 16, a été compilé dans la bonne époque des rois, peut-être déjà durant le règne de Josaphat, dans le but de moraliser la jeunesse. La première annexe, xxii, 7-xxiv, 22, émane peut-être aussi du même compilateur, qui a voulu montrer que d'autres sages se sont aussi prononcés dans le même sens. Une commission chargée par Ézéchias a produit une seconde collection de proverbes salomoniens. Après Ézéchias, sous l'influence du livre de Job, mais sans connaître la collection II, un autre sage publia l'ancienne collection avec la première annexe en plaçant en tête les paroles introductives de sa composition, i-ix. Un scribe postérieur y ajouta la collection II après avoir fait suivre l'annexe I d'une seconde petite collection de proverbes de divers sages afin de les préserver de l'oubli. Sur la date de l'introduction, sauf l'indice résultant de sa dépendance à l'égard du Deutéronome et du livre de Job, on peut dire seulement ceci que l'affirmation devenue mode actuellement qui la place vers 180 avant le Christ, en même temps que l'Ecclésiastique, manque de toute base, car l'hébreu de ce dernier écrit comparé à celui de l'Introduction des Proverbes, est visiblement plus récent. Du reste, Jésus ben Siméon, ben Éliazar, ben Sira, l'auteur de l'Ecclésiastique a vraisemblablement vécu un siècle plus tôt, vers 290[1]. La date des trois dernières annexes, xxx, xxxi, 1-9 et xxxi, 10-31, est plus douteuse.

L'excellence générale de la traduction va de soi lorsqu'il s'agit d'un aussi profond hébraïsant que M. Strack et il me paraît superflu d'en fournir des exemples. Je crois au contraire être plus agréable au savant commentateur en lui soumettant quelques remarques sur certains passages. La forme interrogative admise dans sa version de v, 16 (Sollen deine Quellen nach aussen überfliessen, | Auf die Strassen Wasserbäche?) mêle dans un passage de pur lyrisme, la considération juridique qui atténue la faute de l'épouse infidèle par la froideur de l'époux. A mon avis, ainsi que le prouve d'ailleurs la phrase claire ושמח מאשת נעוריך (18), l'expression שתה מים (15) sous-entendu l'adverbe בשמחה, « avec joie » (cf. Isaïe, xii, 3), et par la métaphore de la source abondante (מעינותיך et פלגי מים) qui déborde jusque dans la rue (15), le poète met en opposition la joie causée par l'amour de l'épouse fidèle qui peut être avouée en public et celle qui émane de la femme infidèle et étrangère (20) qui reste naturellement clandestine (ix, 17). Les mots באר, בור et מקיר sont simplement synonymes de אשת נעורים comme étant la source du bonheur domestique et répugnent à tout sens réaliste et grossier qui ne réside même pas dans ערוה. — v, 23, ישגה est trop faible après ימות, il faut nécessairement corriger יִסָּפֶה. — vi, 11, כמהלך ne peut former ni

1. M. Strack incline à accepter pour l'Ecclésiastique la date que j'ai défendue dans cette revue (1897, p. 238-241).

parallèle ni antithèse avec כאיש מגן; j'incline à lire כְּמִרְדֵּף, « comme un persécuteur ». — 12, הולך impossible à cause de פה, corriger דֹּבֵר — VII, 20, כסא, synonyme de חדש (Psaumes, LXXXI, 3), est la nuit de la néoménie inaugurant la fête mensuelle ; le psaume précité se rapporte à la Pâque et non à la fête des Tabernacles. — 22. L'arrangement וכאויל אל מוסר עכס est aussi peu satisfaisant que la leçon massorétique וכעכס אל מוסר אויל ; le texte exige impérieusement un nom d'animal. Lire וְכְעַתּוּד אֶל־אוֹסֵר יָגִיל, « et comme un bouc qui se réjouit à (la vue de) celui qui l'attache[1] (pour l'égorger); cf. אסרו חג (Psaumes, CXVIII, 27), « attachez la victime (de la fête) ».— XV, 7, יזרו ne va pas avec שפתים ; lire simplement יוֹרוּ, « enseignent ». — XIX, 27, la phrase n'a aucun sens acceptable, malgré les efforts désespérés des interprètes : לשמע doit être corrigé en לְשַׂנֹּא ; cf. V, 12. — XXI, 9, בית חבר ne saurait signifier «maison commune», lisez בית רחב, «maison spacieuse». — XXVI, 10. Verset plein d'incohérence à laquelle la traduction de Delitzsch ne remédie point. La seconde partie est correcte ; la première : רב מחולל כל doit être modifiée en רב מהולל לכל, « très insensé pour tous est celui qui loue un (ouvrier) incapable et (= ou) qui loue des passants (= les premiers venus, sans s'informer de leur honnêteté) ». — XXX, 1. Je ne trouve pas trace d'une ironie d'athée et לאיתי אל ne peut pas signifier « je me suis fatigué pour Dieu », surtout dans le sens particulier « pour connaître ce que les hommes appellent Dieu ». De plus, הַגֶּבֶר, sans attribut exprimé ou résultant du contexte, n'est pas nécessairement un héros, un géant (Recke). Au contraire גבר rapproché de אל comporte souvent l'idée de l'homme simple (Jérémie, XVII, 7 ; Job, III, 23). Au lieu de לאיתיאל לאיתיאל ואכל il faut ponctuer (לוּ) אִתִּי אֵל לוּ אִתִּי אֵל וָאוּכָל « si Dieu était avec moi, si Dieu était avec moi, (alors) j'aurais réussi ». Dans la suite l'auteur attribue son mauvais état à sa négligence d'apprendre la sagesse, car Dieu étant directement inaccessible à l'intelligence humaine (4), c'est sa parole (la Loi) qui l'explique avec clarté et assure sa protection aux fidèles.

Il reste probablement encore diverses améliorations à ajouter, mais la plupart de ce qui est fait est et demeurera bien fait.

1. Un autre exemple de אֹסֵר se trouve dans la phrase corrompue בלתי כרע תחת אסיר ותחת הרוגים יפלו, qui forme une vraie *crux interpretum* (Isaïe, X, 4). La correction בֵּלְתִּי כֹּרַעַת חָת אֹסִיר, « Beltis s'agenouille, Osiris tremble » (Lagarde, Duhm), ne cadre pas avec la fin du verset. Lisez : כֻּלֹּה יִכְרַע תַּחַת אֹסֵר וְתַחַת הֹרְגִים יִפֹּלוּ, « le peuple tout entier plie le genou sous ceux qui le lient et tombe sous les meurtriers; tout cela n'apaise pas encore la colère de Yahwé qui tient toujours son bras levé (pour frapper) ».

Fritz Hommel, *Die ältesten Bevölkerungsverhältnisse Kleinasiens.* Berlin, 1899.

Il demeure aujourd'hui établi que l'ancienne population de l'Asie Mineure, à la seule exception des Phrygiens, formait une race spéciale parlant une langue qui n'est ni sémitique ni indo-européenne et dont les noms géographiques emploient souvent les affixes consonantiques *-nd* et *-ss* précédés et suivis de toutes les voyelles. En dehors de l'Asie Mineure les terminaisons se rencontrent sporadiquement d'une part jusqu'en Arménie, d'autre part jusqu'en Thrace et en Grèce. Ces faits ont été relevés par H. Kiepert dans son *Lehrbuch der alten Geographie* (Berlin, 1878, p. 73) et plus amplement développés par C. Pauli dans son mémoire intitulé : *Eine vorgriechische Inschrift von Lemnos* (Leipzig, 1886). Cette question a été reprise à nouveau et traitée avec une rigoureuse méthode scientifique par M. Paul Kretschmer dans son ouvrage érudit intitulé : *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* (Göttingen, 1896). Comme M. Kr. a refusé de faire entrer dans cette classe ethnique la langue des inscriptions vanniques, M. Fr. Hommel cherche à justifier l'opinion contraire qu'il a soutenue dans divers écrits antérieurs. Il maintient particulièrement avec le Rev. C. J. Ball que des Indo-Germains-Iraniens ont fait leur apparition en Cappadoce, en Syrie, en Arménie et en Médie depuis le XVII[e] siècle avant J.-C. Ces Iraniens ou Scythes auraient eu leur habitat primitif dans la Russie du sud et dans le nord-ouest de la Médie sur l'Araxe. Nous attendons l'explication des nombreux noms propres qu'on nous cite comme des éléments iraniens pour admettre cette thèse séduisante. Nous sommes moins reservé à l'égard des étymologies irano-sémitiques dont on voudrait l'étayer. Sont à éliminer d'abord les rapprochements des mots sémitiques, *waïn*, *karanu* (« vin ») et *gint* (« pressoir ») avec les mots caucasiques *gvino*, *gvini*, *gini*, *wenahi*, *girni*, dont les formes anciennes sont inconnues et qui n'existent pas en iranien. Puis, un nom comme *girzanu*, *gilzanu*, si le sens de « fer » est exact, répond plutôt à *garzen*, « hache », qu'à *barzel*, *parzillu*, « fer ». Au sujet du terme *farzanum*, qui peut prouver que ce n'est pas un dérivé de la racine *frz* (= frș, *frs*), « briser »? Quant à la comparaison du sémitique *barzel*, *parzil* avec le latino-lithuanien *fersom* (*ferrum*), *gelso* (= slave *jelezo*), elle repose sur une assonance imparfaite et ne mérite pas l'attention qu'on lui prête. Mais ce que les philologues doivent écarter avec une entière certitude, c'est l'idée d'une connexion quelconque entre le nom du cheval en indo-européen, *asva*, *aspa*, ἵππος, *equus*, etc., et celui de l'hébréo-assyrien, *sûs* (aram. *susyâ*), *sisû*. Matériellement **akva* et *susva* n'ont qu'un *v* en commun, ce qui est bien peu de chose et ce peu se réduit à rien quand on sait que *susu* remonte à la racine *saw-*

sawa, « marcher », qui a donné en éthiopien le verbe **አንሶሰወ**, *ansôsawa*, « marcher, procéder, parcourir », et les noms **ሰውሰው**, *sawsaw*, « escalier, vocabulaire » (au propre « marche »), **ነሶሳው**, *nasôsâw*, « marche, entrée » et **እንስሳ**, *ĕnsĕsâ*, « animal, quadrupède », dénommé de la marche comme l'arabe مَاشِيَة, « la marcheuse » (= quadrupède) ; le cheval est le marcheur par excellence. Comparez, par surcroit, l'arabe سَائِس, « qui dirige », et سِيَاسَة, « direction, administration ». Je crois que cela suffira à convaincre les plus difficiles.

En terminant, M. H. fait dérouler un tableau général de l'état ethnographique de l'Asie Mineure et de l'Europe vers la moitié du second millénaire avant notre ère, troublé bientôt par la migration scythique déterminée de son côté par la poussée d'autres peuples indo-germaniques vers l'ouest.

M. Schwab, *Les Inscriptions hébraïques en France*, du VII^e au XV^e siècle. Paris, 1898. — D^r Karl Albrecht, *Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen* (Taršiš des Môšè ben ᶜEzrâ). Extrait de la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Jahrg. 19 I, 1899.

Les inscriptions hébraiques trouvées en France sont restées jusqu'à présent disséminées dans diverses publications et ont passé presque inaperçues, à tel point que l'auteur de la *Gallia judaïca*, parue en 1896, a manqué de les enregistrer, M. Schwab, le savant bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, comble cette lacune en leur consacrant un petit recueil spécial. L'ensemble de ces petits monuments originaires de vingt-trois villes de France est au nombre de 140 dont plusieurs graffites tracés par de malheureux prisonniers.

M. le D^r K. Albrecht présente d'intéressantes contributions au lexique et à la grammaire du néo-hébreu, notamment des remarques sur le *Taršiš* de Moïse ibn ᶜEzrâ (1070-1138). L'édition de M. Günzburg (G) est soigneusement collationnée avec les manuscrits de Hambourg (H) et de Munich (M) et plusieurs passages sont rendus plus intelligibles à l'aide du manuscrit H qui est, semble-t-il, le plus correct. Suit une liste d'expressions qui tantôt manquent dans l'ancien hébreu, tantôt en diffèrent par leur forme ou par leur signification.

A. Boissier, *Note sur un monument babylonien se rapportant à l'extispicine*, Genève, 1899.

Peu de spécialistes peuvent se vanter de débrouiller convenablement les textes auguraux des Babyloniens. M. A. Boissier est de cette phalange clairsemée qui ose s'aventurer dans le sombre domaine. L'art de pronostiquer l'avenir par l'inspection du foie est

mentionné dans Ézéchiel, XXI, 26, et cette donnée est illustrée par un petit monument à inscriptions en forme de foie, publié dans le VI^e volume des *Cuneiform texts* du British Museum. M. Boissier reproduit le croquis des deux faces de cet objet et fournit un premier essai de déchiffrement et de traduction des lignes qui figurent dans chaque division. Nous ne partageons pas la déception que la teneur de ces inscriptions a causée au savant assyriologue. Chez les anciens, le salut de l'État et le succès des expéditions guerrières primaient tout, et il n'est pas étonnant que les présages tirés des viscères des sacrifices convergent tous dans ce but. Le style compliqué et fortement mêlé d'idéogrammes présente de graves difficultés. M. Boissier y a versé des flots de lumière, bien que beaucoup de détails demeurent encore incompris. Voilà un résultat bien intéressant. Nabuchodonosor, nous dit Ézéchiel, stationné à la tête des routes qui mènent l'une à Rabbath, la capitale des Ammonites, l'autre à Jérusalem, la capitale de la Judée, ne se décida à attaquer cette dernière ville dont la situation était déjà fortifiée par la nature que sur la consultation du foie d'une victime. Ne serait-il pas curieux de savoir ce que le devin pouvait dire au guerrier hésitant ? Or, cette réponse il pouvait la lire lui-même en tombant par hasard sur la case n° 20 ainsi conçue :

âlu itti [dannat [amel nakri aṣabat
« Je prendrai la ville avec les forces de l'ennemi. »

Devant un oracle aussi propice, Nabuchodonosor ne dut plus hésiter un seul instant, et le sort de Jérusalem fut dès lors scellé. Combien d'ambitions assyriologiques seraient satisfaites si elles découvraient un petit bijou de ce calibre !

Fr. M. Esteves Pereira, *O elephante em Ethiopia*, Lisboa, 1898.

Monographie instructive sur l'éléphant africain et spécialement abyssinien. On y trouve les notions les plus utiles : caractères zoologiques qui distinguent l'éléphant africain de celui de l'Asie méridionale, noms couchito-éthiopiens de l'éléphant, notices historiques et anecdotiques allant depuis la mention faite par la stèle hiéroglyphique de Pithom, de nombreuses chasses d'éléphants de la colonie de Ptolémaïs Théron, vers 264 avant J.-C., jusqu'à l'an 1893, où un jeune italien fut tué par un éléphant à Gubala Ginda, sur la rive gauche du Sagan-Omi, en pays galla. Il est remarquable que le nom de l'éléphant qui figure sur la stèle ptolémaïque, *dnhr* ou *dnhl*, se trouve encore aujourd'hui dans tous les idiomes d'Abyssinie sous les formes plus ou moins modifiées et contractées : zehon, zehol, djân, etc. Toutefois, malgré l'anecdote rapportée par A. d'Abbadie d'après la *Chronique de Mahdara Maryam*, il n'est pas aisé de voir dans le titre royal *Djân-hoï* la conception de « ô Éléphant ». Dans ce cas particulier *Djân* semble plutôt représenter la

contraction de *Dayân*, « juge », et de telle sorte ledit titre signifierait en réalité « ô Juge! ».

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments in Verbindung mit Lic. Beer, Professor Blass und Lic. Clemen in Halle, Professor Deissmann in Heidelberg, Cand. Fuchs in Strassburg, Professor Gunkel in Berlin, Professor Guthe in Leipzig, Professor Kampfhausen in Bonn, Professor Kittel in Leipzig, Dr Littmann in Oldenburg, Professor Löhr in Breslau, Professor Rothstein in Halle, Professor Byssel in Zürich, Lic. Pastor Schnapp in Dortmund, Professor Siegfried in Iena, Dr Wendland in Charlottenburg, übersetzt und Herausgegeben von E. Kautzsch, Professor de Theologie in Halle, Subskriptions-Ausgabe in 24 bis 30 Lieferungen. Erste bis sechste Lieferung. Freiburg i B., Leipzig und Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck, 1898).

Cette importante entreprise est destinée à rendre accessible au public studieux la totalité de la littérature juive non canonique, et qui va depuis l'époque des Séleucides jusqu'au IIe siècle après l'ère chrétienne. On la divise ordinairement en Apocryphes et en Pseudépigraphes, et l'on comprend dans la première division les livres qui sont considérés comme canoniques par le catholicisme et la plupart des Églises de l'Orient, tandis que la seconde comprend les écrits qui ne jouissent de ce prestige que dans la seule Église d'Abyssinie. Au point de vue scientifique, il aurait été désirable d'établir la division sur la base chronologique; cela aurait considérablement facilité l'aperçu sur la marche progressive des idées religieuses du judaïsme postbiblique pour aboutir d'une part au pharisaïsme talmudique, d'autre part au messianisme du Nouveau Testament. Ne pouvant changer l'ordre consacré, on s'est contenté de prendre comme point de repère la nature formelle des écrits : histoire, instruction religieuse sous forme narrative, etc. J'ai sous les yeux les six premières livraisons de cette belle publication, et j'y trouve réunies toutes les qualités qui distinguent les autres travaux bibliques du savant auteur. M. Kautzsch fournit, dans des introductions spéciales, tout ce qui peut renseigner le lecteur sur l'origine, la date et la valeur littéraire de l'écrit afférent. La traduction, quoique basée sur le codex qui mérite le plus de confiance, ne perd jamais de vue la leçon d'un codex secondaire quand il présente une leçon acceptable, ou seulement vraisemblable. Des notes nombreuses expliquent certains faits litigieux, ou les causes probables des erreurs commises par les traducteurs grecs. Bref, cette édition se recommande non seulement aux théologiens d'office, mais à tous les historiens éclairés qui désirent connaître la transformation de l'esprit juif sous la pression de l'hellénisme alexandrin.

Smithsonian Institution, United States National Museum, Biblical Antiquities, A Description of the Exhibit of the Cotton States International Exposition, Atlanta, 1895, by Cyrus Adler and I. M. Casanowicz. Washington, Government printing Office, 1898.

Deux sections du *United States national Museum* de Washington, celle des antiquités orientales, et celle des institutions du cérémonial religieux, quoique de fondation récente, ont exposé ensemble à l'importante exposition qui s'est tenue à Atlanta en 1895. La description de ces deux expositions partielles, confiée à deux savants connus, MM. Cyrus Adler et I. M. Casanowicz, a été imprimée dans le rapport général du *National Museum* pour 1896, pages 943-1023. J'ai entre les mains le tirage à part paru en 1898. La fusion de deux sections, hétérogènes au fond, n'a été que légèrement atténuée par le titre. D'autre part on ne sait pas ce que les *Modern Translations of the Bible* ont à voir dans les *Biblical Antiquities*. Cependant, tel qu'il est, ce recueil présente une grande variété de notes et de planches que l'on consultera avec profit, entre autres la description de la Palestine (la carte manque dans mon exemplaire) y compris les animaux et les plantes (953-967), les antiquités et les instruments musicaux, les pierres précieuses et les monnaies, les ornements; les vêtements et les ustensiles mentionnés dans la Bible (968-993). Le chapitre relatif au *Jewish religious ceremonial* excitera la curiosité de ceux qui sont peu initiés aux coutumes juives. Un autre chapitre, sous le titre général de *Antiquities*, offre des illustrations tirées de l'archéologie égyptienne, assyrienne et pseudo-khittite. Une collection de Bibles termine l'intéressant recueil.

Kurzgefasste syrisch Grammatik, von Theodor Nöldeke, zweite verbesserte Auflage, mit einer Schrifttafel von Julius Euting. Leipzig, Chr. Herm, Tauchnitz, 1898.

Une bonne aubaine pour les orientalistes : la *Grammaire syriaque* de M. Nöldeke vient d'avoir une seconde édition notablement améliorée et augmentée. C'est surtout la partie consacrée à la syntaxe qui a été enrichie par de nouveaux exemples. La ponctuation a été établie avec la dernière exactitude, et l'exécution matérielle appartient à tout ce que la typographie a produit de plus beau. Souhaitons que cette œuvre si parfaite attire un grand nombre de jeunes savants vers l'étude des langues sémitiques.

J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

(*Suite.*)

LES GRANDS PROPHÈTES

APPENDICE.

Le עֶבֶד יַהְוֶה d'Isaïe, LII, 13-LIII, 12.

Ce passage, dont l'unité n'a jamais fait l'objet du moindre doute, contient la description du serviteur de Yahwé qui arrive à la glorification universelle après avoir subi toutes les tortures morales et matérielles imaginables, y compris la mort et l'enterrement ignominieux au milieu de malfaiteurs. Pendant longtemps, les dogmatismes juif et chrétien y ont vu l'image de leur messie respectif[1]. Dans l'exégèse moderne, le point de vue historique a fini par prévaloir. Tout le monde reconnaît qu'i s'agit d'une personnalité contemporaine du poète; ce qu'on discute, c'est la question de savoir si cette personnalité est un être collectif, savoir la partie épurée et idéalisée d'Israël, ou bien un seul juste éprouvé comme Job et Jérémie et dont le poète aurait espéré la résurrection corporelle suivie d'une glorification extraordinaire, à l'instar du prophète Élie ou des

1. Le messie souffrant est, d'après les légendes rabbiniques, un descendant de Joseph, משיח בן יוסף.

morts ressuscités de Daniel, XII, 2. Cette dernière opinion est soutenue par M. Duhm dans son commentaire sur le livre d'Isaïe, contre A. Dillmann qui admet l'idée de la personnalité collective. M. Duhm cherche à établir une série de quatre chants relatifs au serviteur de Yahwé, savoir XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9 (10, 11); LII, 13-LIII, 12, chants qu'il attribue à un auteur différent du second Isaïe et un peu antérieur à Malachias. Pour l'histoire de la religion prophétique, la solution de ce problème est d'un intérêt capital et il nous paraît impossible de taire à nos lecteurs le résultat de nos propres recherches à ce sujet. Le moyen le plus simple de faire naître une conviction solide est sans contredit la reproduction avec analyse des pièces employées par M. Duhm pour étayer son interprétation; seulement nous y ajouterons quelques autres passages qu'il a oublié de faire entrer dans son dossier. De cette manière, nous écarterons définitivement le point de vue théologique auquel ces auteurs se sont placés malgré eux, au moins en partie. Pour nous c'est une simple question d'histoire littéraire et d'exégèse scientifique. Nous tâchons de comprendre le poète, sans nous occuper des conséquences que son œuvre a eues sur le développement du dogmatisme postérieur.

Passons maintenant en revue les pièces relatives au serviteur de Yahwé qui se trouvent dans la seconde partie d'Isaïe, depuis le commencement jusqu'au chapitre LIII inclusivement.

XLI, 8-16.

Yahwé appelle de l'Orient (Susiane = Perse) un guerrier invincible (Cyrus, le futur libérateur d'Israël de la captivité de Babylone). Les rois (= vassaux fidèles des Babyloniens), pris de terreur, se réunissent pour agir ensemble et réparent leurs idoles délabrées afin de se les rendre favorables. Les Israélites captifs craignent que cette coalition ne détermine la victoire des Babyloniens, les ennemis mortels de leur nationalité; le prophète les rassure par les paroles ci-après :

8. Mais toi, Israël, mon serviteur (עַבְדִּי), Jacob que j'ai élu, race d'Abraham mon ami,

9. Toi que j'ai pris des extrémités de la terre, que j'ai appelé de ses confins, à qui j'ai dit : « Tu es mon serviteur »; je t'ai irrévocablement élu;
10. N'aie pas peur, car je suis avec toi; ne désespère pas (?), car je suis ton Dieu : Je te fortifie, je t'apporte mon aide et je te soutiens de la droite de ma justice.
11. Voici, tous ceux qui te chicanent seront couverts de honte et d'opprobre, et ceux qui t'attaquent seront réduits à néant et périront.
12. Tu les chercheras, mais tu ne les trouveras pas, ceux qui t'accablent de leurs querelles; ceux qui te combattent disparaîtront comme un rien sans existence.
13. Car moi, Yahwé ton Dieu, je fortifie ta droite; c'est moi qui te dis : N'aie pas peur; je t'apporte mon secours.
14. N'aie pas peur, ô ver, Jacob, ô vermisseau, Israël (= Israël réduit au dernier degré de faiblesse et de mépris)! Je viens à ton secours, dit Yahwé, et moi, le Saint d'Israël, je suis ton rédempteur.
15. Voici, je te transformerai en un pic neuf à plusieurs tranchants; tu écraseras menu les montagnes, tu réduiras les collines (= les ennemis superbes) en fétus;
16. Tu les disperseras et le vent les emportera, pendant que tu te réjouiras en Yahwé, que tu t'exalteras par le Saint d'Israël.

Inutile d'ajouter le moindre commentaire. Le serviteur de Yahwé est bien Israël en chair et en os, mais tombé et avili au rang d'un vermisseau qu'on écrase de dégoût. Yahwé promet de le relever et de le fortifier au point qu'il sera lui-même en état de se débarrasser de ses ennemis éventuels. L'origine deutéro-isaïque du poème est formellement reconnue par M. Duhm.

XLII, 1-9.

Description de la mission du serviteur de Yahwé. Comme dans le passage précédent, ce groupe forme la suite de la déclaration relative à la nullité des dieux païens, qui sont impuissants à révéler les événements qui se préparent et qui auront pour conséquence la destruction des potentats et la délivrance des exilés (XLI, 21-29). Ce texte donnera lieu à une critique littéraire, mais présentons-le d'abord dans son ensemble traditionnel.

1. Voici mon serviteur que je soutiens,
Mon élu que mon âme agrée,

Je pose mon esprit sur lui
Qui proclamera le droit aux nations.
2. Il ne criera pas, il ne parlera pas haut,
Et il ne fera pas entendre sa voix dans la rue.
3. Il ne brisera pas le roseau cassé,
Il n'éteindra pas la mèche qui est prête à s'éteindre,
Il proclamera le droit selon la vérité.
4. Il ne se lassera pas et il ne faiblira pas
Jusqu'à ce qu'il ait établi le droit sur la terre
Et que les iles soient avides de sa loi.
5. Ainsi dit Yahwé, le créateur qui a tendu le ciel,
Qui a aplani la terre féconde de produits,
Qui donne le souffle au peuple qui l'habite,
L'esprit à ceux qui la parcourent;
6. Moi, Yahwé, je t'ai appelé comme de juste,
Je te tiens de la main et je te protège
Et je fais de toi l'objet de l'alliance des peuples,
La lumière des nations;
7. Afin d'ouvrir les yeux aveuglés,
De faire sortir de prison les prisonniers,
De la maison d'arrêt ceux qui demeurent dans les ténèbres.
8. Moi, Yahwé est mon nom,
Je ne donnerai pas mon honneur à (ceux qui adorent) un autre (dieu),
Ma louange à (ceux qui adorent) les dieux sculptés.
9. Les premiers événements prédits sont déjà arrivés,
Et je vous en annonce des nouveaux;
Je vous les révèle avant qu'ils se produisent.

Les épithètes « mon serviteur, mon élu », comparées avec l'expression : « Israël, mon serviteur, Jacob que j'ai élu » de xli, 8, montrent d'une manière indubitable que le « serviteur » dont il est question dans notre passage n'est autre qu'Israël. D'autre part, la mission d'ouvrir les yeux aveuglés et de faire sortir les captifs de la terre d'exil qui lui est assignée (7) impose forcément la conclusion que le prophète pense, non à la totalité des exilés parmi lesquels se trouvaient précisément ces « aveugles » et ces « sourds » (18) dans le cœur de qui le souvenir de l'ancienne patrie avait déjà disparu (lxv, 11), mais aux fidèles partisans du prophète qui collaboraient avec lui à la mission d'encourager les défaillants et de les ramener à l'idée de la restauration. C'est ce noyau d'élite, voué de cœur et d'âme à la cause sacrée de la patrie, que le prophète

entend représenter personnellement afin de lui faire mieux sentir sa glorieuse vocation. Joignant la douceur (2) à l'extrême innocence (3 *a*), ce parti prophétique est destiné à porter aux païens le flambeau de la loi et de la justice et à devenir ainsi le trait d'union de tous les peuples (1, 4, 6), transformation ardemment désirée (קראתיך בצדק) par Yahwé le créateur du monde et l'inspirateur du genre humain (5). Tout s'enchaîne et s'explique mutuellement dans cette description, où le brillant avenir n'est au fond qu'un moyen d'action sur l'esprit des contemporains.

Y a-t-il cependant quelque raison critique de mettre en doute l'unité de notre pièce? M. Duhm le croit; résumons son argumentation :

« Les poésies du *'Ebed Yahwe* frappent d'abord par leur style, leur langage tranquille, et par le rythme des vers et des strophes. Elles se rapprochent beaucoup de celles d'Isaïe II, mais n'ont que des rapports partiels avec leur entourage, et leur enlèvement ne créerait pas de lacune. L'idée du serviteur de Yahwé n'est pas la même chez les deux auteurs. Chez Isaïe II, ce serviteur, Israël tel qu'il est, est élu, protégé et réservé pour un brillant avenir, mais actuellement aveugle et sourd, captif et pillé, un ver, méprisé par les païens, plein de péchés. Le héros de ces poésies est, au contraire, placé vis-à-vis du peuple, innocent, disciple de Yahwé, qui l'éclaire jour par jour, appelé à une mission auprès du peuple, et ne fait pas entendre sa voix dans la rue, tout à l'opposé de celui du Deutéro-Isaïe, qui crie volontiers très haut et convoque tout le monde à se prononcer hautement. Il souffre comme un Jérémie ou un Job, par les injures des infidèles, par la lèpre dont Yahwé l'a affligé, mais non par des oppresseurs étrangers, comme c'est le cas d'Israël. Il n'est pas proprement un prophète, mais un disciple du prophète, un docteur de la Thora, modèle du lévite idéal de Malachias. Au chapitre LIII, la question « comment le peuple aveugle peut-il se décharger de ses péchés? » reçoit une réponse contradictoire à celle que le Deutéro-Isaïe y a donnée. Ces poésies sont donc d'un auteur postexilique, ayant écrit quelque temps avant Malachias. On ne saurait dire si elles formaient un écrit à part, ou bien si elles ont été desti-

nées d'avance à compléter les poésies d'Isaïe II. En ce qui concerne le premier chant (= XLII, 1-4), le verset 5 se montre comme formant le début d'un nouveau discours. Le *'Ebed Yahwé* est un missionnaire engagé dans une propagande ouverte pour convertir les peuples à la Loi, et la propagande littéraire n'était connue que du IIe, tout au plus du IIIe siècle avant l'ère vulgaire. »

Pour apprécier la valeur de cette prétendue distinction entre 1-4 et le morceau suivant, il suffit de faire remarquer que, en retirant ces quatre versets, le verbe קראתיך du verset suivant resterait sans aucun objet, car il ne peut être identifié avec celui de XLI, 25, qui caractérise manifestement Cyrus comme vainqueur des Babyloniens. La formule כה אמר constitue si peu la marque d'un commencement que, dans un contexte bien lié, elle se présente deux fois à un verset de distance (XLIII, 14, 16). Puis, qu'entend-on par propagande littéraire? Croit-on sérieusement que la traduction de la Bible en grec a été faite dans un but de prosélytisme? N'est-il pas sûr que cette traduction visait exclusivement les besoins religieux des communautés purement juives de la diaspore qui ne comprenaient plus le texte original hébreu. S'ils avaient eu la moindre envie de posséder un instrument de conversion efficace, les Juifs de la Palestine auraient commencé par traduire leurs livres saints dans la langue de leurs protecteurs perses, auprès desquels ils pouvaient espérer un accueil autrement favorable que chez les orgueilleuses populations grecques, leurs concurrents irréductibles, qui se regardaient comme les seuls représentants de la culture intellectuelle. Or, non seulement la Bible n'a jamais été traduite en perse, mais la version araméenne elle-même, qui est devenue indispensable pour la masse des Juifs palestiniens dont elle était alors la langue maternelle, n'a pas été mise en circulation, peut-être même pas mise par écrit, avant la destruction du temple. Le prosélytisme littéraire est d'ailleurs une idée creuse dépourvue de toute réalité. Le docteur zélé qui voulait convertir les païens à la religion juive était forcément obligé de crier, de blâmer, de parler haut dans les réunions et sur les places publiques, voire de faire des voyages lointains (Matthieu, XXIII, 15), c'est-à-dire de faire précisément le con-

traire de ce que M. Duhm trouve dans xliii, 2-3. A ce propos, ce savant aurait pu s'informer auprès des Sociétés bibliques modernes si elles ont fait *un seul converti* parmi ceux à qui on avait distribué le Nouveau Testament, sans discussions et instructions préliminaires. Le héros de notre poème n'est donc pas un missionnaire taciturne qui convertit les païens par la seule explication du code divin, moyen que les apôtres et Jésus lui-même n'ont employé que lorsque les miracles préalables avaient déjà accompli leur effet sur l'esprit de leurs auditeurs. La situation change entièrement, si le *'Ebed Yahwé* personnifie le vrai Israël, aujourd'hui captif méprisé, demain peuple fort et glorieux. Lui, produit d'un miracle incomparable, n'aura plus besoin de fournir de nouveaux miracles pour exercer sa mission monothéiste avec la tranquillité d'âme que donne la certitude du succès complet. Tout en restant en place, il convertira le monde ; au besoin le monde ira chez lui (Isaïe, ii, 2-5) pour recevoir sa doctrine (*ibidem*, 3) si impatiemment désirée (xlii, 4). Bien entendu, la mission étrangère suppose la réussite préliminaire auprès de ses propres nationaux à demi païens ou inertes, dont le retour en Palestine est la condition indispensable (7).

xlii, 18-25.

Exposé indigné de l'entêtement aveugle du serviteur de Yahwé, qui reste impassible devant les châtiments que Dieu lui inflige dans le but de l'amener au bien :

18. Sourds, écoutez ; aveugles, tâchez de voir !
19. Qui est l'aveugle, si ce n'est mon serviteur ?
Qui est le sourd, si ce n'est le messager que j'ai délégué ?
Y a-t-il quelqu'un d'aussi aveugle que le « parfait » ?
D'aussi sourd[1] que le « serviteur de Yahwé » ?
20. Voir tant de choses sans les remarquer !
Avoir des oreilles ouvertes sans écouter !
21. Yahwé, à cause de sa justice, a voulu
Qu'il (le serviteur) fît grandir et fortifier l'enseignement.

1. Lire וחרש au lieu de ועור.

22. Et il est un peuple pillé et dépouillé,
Enfermé ensemble dans des trous,
Caché dans des prisons!
Ils sont devenus un objet de butin que personne ne sauve,
Un objet de pillage à propos duquel personne ne dit : Rends-le!
23. Qui d'entre vous a prêté l'oreille à cela?
Qui y fait attention et l'annonce aux temps futurs (en disant) :
24. Qui a livré Jacob aux pillards, Israël aux saccageurs?
N'est-ce pas Yahwé contre qui ils ont péché,
Dans les voies duquel ils ont refusé de marcher
Et à la loi duquel ils ont refusé l'obéissance?
25. Yahwé versa sur lui (Israël) le flot de sa colère, la rage du combat,
Mais la flamme eut beau l'entourer de toute part, il n'aperçut rien;
Elle eut beau le brûler, il resta indifférent.

L'identité du serviteur de Yahwé avec le peuple juif est donnée par le prophète aux versets 22-25. Israël, destiné à être le messager, l'homme de confiance de Yahwé auprès des autres peuples de la terre, afin d'y répandre et d'y consolider la Loi (cf. II, 3; XLII, 4), est, par suite d'un entêtement incorrigible, le peuple le plus aveugle et le plus sourd que l'on puisse imaginer, et les peines matérielles et morales qui l'atteignent n'éveillent pas sa conscience assoupie. Cette semonce exaspérée peut se placer avec une certaine vraisemblance au début de l'activité d'Isaïe II, lorsque le coup terrible de l'exil avait jeté les survivants dans une torpeur qui menaçait de devenir mortelle pour la nationalité juive. L'apostrophe impitoyable que nous analysons fut la secousse salutaire qui rappela à lui le défaillant et amena graduellement sa guérison, grâce à l'administration continue de réconfortations hautement toniques qui mirent en vibration les cordes les plus sensibles de son cœur et de son âme. Pour tous les hommes de bon sens, il va sans dire que les discours d'Isaïe II, pas plus que ceux d'Isaïe Ier, ne sont rangés chronologiquement dans le recueil qui nous a été transmis par le compilateur. M. Duhm seul, tout en étant obligé de reconnaître l'exactitude dans les pièces qu'il veut bien attribuer au contemporain d'Ézéchias, en fait fi en ce qui concerne les discours de l'Isaïe exilique. Sa psychologie est intransigeante sur ce chapitre. Elle sait que ces derniers discours ont été prononcés dans l'ordre qui leur a été

assigné dans le recueil existant. Elle envisage les énonciations de ce prophète comme les articles de foi systématiquement coordonnés d'un catéchisme du meilleur aloi. Aussi ne doit-on pas s'étonner d'entendre M. Duhm déclarer que tout ce passage ne peut pas appartenir à Isaïe II ; son argumentation est des plus curieuses :

« Si le texte est exact, alors Israël est envisagé comme le représentant de Dieu dans le monde, qui possède la parole de Yahwé et peut la transmettre à d'autres (*und weiter zu geben vermag*, c. XLIV, 26 ; cf. XLII, 6). Mais alors, toute cette exposition du serviteur de Yahwé est le contre-pied absolu (*das direkte Wiederspiel*) de 1-4, et Deutéro-Isaïe doit être le plus singulier auteur du monde, en faisant dans le même contexte des énonciations si contradictoires sur le même sujet, sans indiquer par une seule syllabe ou par une différence quelconque dans le temps des verbes que, comme le veulent les exégètes, il pense une fois à une entité empirique, une autre fois à une entité idéale ; ici au temps présent, là au temps futur, pendant que, partout ailleurs, il distingue avec une clarté suffisante entre les choses antérieures, présentes et futures. »

Malheureusement, la base de cette argumentation est purement imaginaire. Il ne s'agit pas de deux entités réelle et idéale, présente et future, mais d'une seule, réelle et présente ; la situation seule a changé. Au début de sa vocation, Isaïe II ayant affaire à une communauté indifférente, lui dit de dures vérités. Lorsqu'un groupe de fidèles décidés et actifs fut formé, le prophète adoucissant le ton, le regarda comme le vrai Israël chargé de la double mission de propager la connaissance de Yahwé parmi les mécréants nationaux et étrangers, et de créer un mouvement nationaliste pour accomplir le retour dans la patrie, où la propagande religieuse s'effectuera avec les plus grandes facilités. La prétendue contradiction n'existe donc pas, et l'opération chirurgicale à laquelle M. Duhm soumet le passage 1-4 n'est pas le moins du monde justifiée. J'ajoute que, même en admettant l'unité absolue de tout le chapitre XLII, le changement de ton dans les deux passages comparés ne souffre pas de difficulté. Dans les assemblées modernes mêmes, le discours de l'orateur du jour contient souvent, à côté de l'éloge

du parti ami, l'apostrophe la plus virulente à l'adresse du parti adverse. L'antiquité n'avait pas, comme aujourd'hui, des procès verbaux officiels où il est minutieusement indiqué par suite de quelle interruption désagréable l'auteur a prononcé sa critique acerbe ou de quel côté il s'est tourné en la prononçant. Mais, si ces circonstances ne sont pas notées, les faits ont existé dans tous les temps et chez tous les peuples, et notre chapitre n'est qu'un spécimen de bien d'autres faits analogues.

XLIII, 5-15.

Ce groupe, d'ailleurs généralement attribué au second Isaïe, ne me semble pas avoir été bien compris par les exégètes, surtout en ce qui concerne le dernier verset. Une seule correction est inévitable. Au lieu de הוציא (8) il faut la forme féminine הוֹצִיאִי ; le sujet en est le vent du sud, תֵּימָן, chargé au verset 6 d'apporter des confins de la terre les fils et les filles de Yahwé. L'infinitif הוֹצֵיא (*man führe hervor*, Duhm) est visiblement peu satisfaisant :

5. N'aie pas peur, car je suis avec toi ;
De l'Orient je ramènerai ta race
Et je te réunirai à l'Occident.
6. Je dirai au (vent du) nord : « Donne »,
Au (vent du) sud : « Ne t'arrête pas ! »
Ramène mes fils de loin,
Mes filles des confins de la terre,
7. Tous ceux qui portent mon nom,
Que j'ai créés, formés et faits pour mon honneur.
8. Fais (aussi) sortir le peuple aveugle tout en possédant des yeux (= la vue),
Ceux qui sont sourds, tout en possédant des oreilles (= l'ouïe) !
9. Tous les peuples se sont assemblés, les nations se sont réunies,
Qui parmi eux (leurs dieux) peut annoncer cela,
Proclamer les premières (nouvelles) ?
Qu'ils produisent leurs témoins, pour qu'ils aient raison,
Que (les témoins) écoutent leur dire
Et qu'ils disent : « C'est vrai ! »
10. Vous êtes mes témoins, dit Yahwé,
Ainsi que mon serviteur que j'ai élu,

Afin que vous me croyiez en (toute) connaissance,
Que vous soyez convaincus que moi seul j'existe présentement,
Qu'aucun dieu n'a été formé avant moi,
Et qu'il n'y en aura pas après moi.
11. Moi, moi je suis Yahwé,
En dehors de moi il n'y a pas de sauveur.
12. Je l'ai annoncé, proclamé;
Il n'y a pas de (dieu) étranger parmi vous
Et vous êtes mes témoins, dit Yahwé.
13. Je suis aussi le Dieu de l'avenir,
Ce que je saisirai personne ne le tirera de ma main,
Ce que je ferai personne n'en empêchera l'existence.
14. Ainsi dit Yahwé, votre rédempteur, le saint d'Israël;
C'est pour vous que je l'ai envoyé à Babel;
Je ferai tomber tous les verrous
Pendant que les Chaldéens pousseront leurs chants plaintifs[1].
15. Je suis Yahwé, votre saint,
Créateur d'Israël, votre roi.

La sortie des captifs en masse de Babylone donnait lieu à des craintes très fondées. Non seulement la route était dangereuse et sans ressources, on n'était même pas sûr que le vainqueur éventuel, Cyrus, voudrait relâcher une classe nombreuse de prisonniers qui augmentaient considérablement les revenus de l'État. Isaïe II réserve pour la fin la question des ressources (16-20) et s'occupe d'abord des deux autres difficultés. Le danger du voyage est une pure fantasmagorie (1), Yahwé qui accompagnera son peuple saura bien le sauver quand même il se trouverait au milieu des eaux et des flammes (2). Quant à Cyrus, il sera amplement dédommagé par la conquête de l'Égypte, de l'Éthiopie et du Saba, c'est-à-dire du littoral du Yémen (3-4). Ceci dit, le prophète, dans le passage ci-dessus, complète ses prévisions au sujet du retour et sur l'influence qu'il aura sur l'amélioration de la conscience nationale. Les quatre régions du monde poussées par l'ordre de Yahwé amèneront d'elles-mêmes la totalité des expatriés, y compris les aveugles et les sourds volontaires (6-9). Ceux-ci, voyant qu'aucun autre dieu n'a jamais prédit ni accompli un pareil miracle, rendront publiquement témoignage de la toute-puis-

1. Lire בַּאֲנָיוֹת au lieu de בָּאֳנִיּוֹת.

sance de Yahwé, tout aussi bien que le « serviteur de Yahwé » proprement dit, c'est-à-dire le parti des fidèles antérieurs, représenté par le prophète. Tous seront alors convaincus que Yahwé seul est leur saint et leur roi (10-15).

Ce passage clair est de diverses manières violenté par M. Duhm. Sous prétexte de rythme, il détache la phrase אל תירא כי אתך אני du début du verset 5 comme une interpolation postérieure; puis, méconnaissant l'antithèse entre אתם et עֲבָדַי (10) qu'il met au pluriel עֲבָדַי, il est obligé de changer נאם יהוה en נֶאֱמָנַי, « vous êtes mes témoins fidèles et mes serviteurs que j'ai choisis », et de produire ainsi une phrase dont la première partie est contredite par l'existence des sourds et des aveugles relevée au verset 8 et la seconde est absolument superflue dans ce contexte. Enfin, comme l'expression désidérative והאמינו ne cadre pas avec l'épithète נאמני qu'il a placée un peu avant, il met à la 3ᵉ personne les verbes de 10 *b* qui sont à la 2ᵉ personne : « afin qu'ils sachent, me croient et comprennent (que j'existe) », dont les sujets seraient les peuples étrangers et païens, tandis que la phrase précédente s'adresse à Israël. Les passages traduits dans l'alinéa suivant écarteront la moindre ombre de doute à ce sujet.

XLIV, 1-8 *cd*.

Yahwé s'était créé un peuple qui annonçât ses louanges, mais ce peuple, au lieu de l'adorer par un culte magnifique et recherché, l'a accablé et lassé par ses péchés. Il veut néanmoins lui pardonner de son propre gré, mais à la condition que le peuple reconnaisse que la peine subie (dans l'exil) était bien méritée (XLIII, 21-28). C'est à cette considération que le prophète rattache l'énoncé suivant :

1. Maintenant, écoute, Jacob, mon serviteur, Israël que j'ai élu.
2. Ainsi dit Yahwé qui t'a fait, qui t'a formé dès l'origine, qui est prêt à t'aider;
   N'aie pas peur, mon serviteur Jacob, Yehurun que j'ai élu.
3. Comme je verse l'eau sur un (sol) assoiffé, les eaux courantes sur la terre sèche,

Ainsi je verserai mon esprit sur ta race, ma bénédiction sur tes descendants
4. Qui pousseront comme l'herbe au milieu (de l'eau),
Comme des saules près des nappes d'eau.
5. L'un dira : « J'appartiens à Yahwé », l'autre portera le nom de Jacob,
Un autre (encore) écrira de sa main : « A Yahwé »
Et se désignera par le nom d'Israël.
6. Ainsi dit le roi et rédempteur d'Israël, Yahwé Ṣabaoth :
Je suis le premier et le dernier ; en dehors de moi il n'y a pas de dieu.
7. Qui proclame (l'avenir) comme moi depuis que j'ai établi le peuple ancien?
Qu'il le dise, (ce qu'il a annoncé), qu'il me le présente!
Qu'ils (les faux dieux) leur disent l'avenir, les choses qui arriveront!
8. Ne soyez (donc) pas effrayés, et ne craignez (rien).
Ne vous l'ai-je pas annoncé et prédit depuis longtemps? Vous êtes mes témoins.
8 *cd*. Y a-t-il un dieu en dehors de moi
Quel est le rocher (= divinité protectrice) que je ne connaisse pas?

Je n'ai admis qu'un petit nombre de corrections : כְּבֵין (מים) au lieu de בבין (4, Dillmann) ; בידו au lieu de ידו, le ב ayant été omis à cause du ב final de יכתב (5) ; les mots משומי עם עולם doivent être placés après יקרא (7) ; תְּחַתּוּ au lieu de l'inexplicable תרהו (8) ; les propositions 8 *cd* me semblent former un verset à part et le mot ואין doit être corrigé en וְאֵי faisant parallèle à היש.

L'idée de la conversion des païens que M. Duhm croit trouver dans le verset 5 n'y est point, comme le prouvent les expressions זרעך et צאצאיך du verset 3. Il s'agit uniquement des Israélites récalcitrants, appelés ailleurs « sourds et aveugles » ; ces gens endurcis dans leurs anciens usages idolâtriques finiront par se joindre successivement au parti prophétique, à l'Israël renaissant.

XLIV, 21-28.

Suite du discours précédent, dont il est séparé par la description de la folie de l'idolâtrie à laquelle une forte partie des Israélites se cramponnaient encore de toutes leurs forces.

21. Rappelle-toi ces choses, ô Jacob, ô Israël, car tu es mon serviteur,
Je t'ai créé, tu es mon serviteur; Israël, ne m'oublie pas!
22. Comme un nuage j'ai fait disparaître tes crimes, comme une vapeur tes péchés.
Reviens vers moi, car je t'ai délivré.
23. Chantez, ô cieux, car Yahwé a fait (grand),
Poussez des cris de joie, ô basses assises de la terre,
Entonnez des cantiques, monts, forêts avec tous vos arbres,
Car Yahwé a délivré Jacob et s'est glorifié en Israël.
24. Ainsi dit Yahwé, ton rédempteur, qui t'a formé dès l'origine,
C'est moi, Yahwé, qui fais tout
Seul j'ai tendu le ciel; en étendant la terre qui était avec moi?
25. (Yahwé) annule les pronostics des augures, rend ridicules les magiciens,
Il fait reculer les sages et trouble leur intelligence.
26. Il réalise la parole de son serviteur,
Accomplit la proposition de ses messagers,
C'est lui qui dit à Jérusalem : « Tu seras repeuplée ; »
Aux villes de Juda : « Vous serez reconstruites. »
(Moi-même) j'en relèverai les ruines!
27. C'est lui qui dit au marais : « Sois à sec,
Je ferai tarir les courants d'eau qui t'alimentent! »
28. C'est lui qui dit au sujet de Cyrus : « Il est mon pasteur
Qui réalisera tout ce que je désire »;
Qui dira à Jérusalem : « Tu seras reconstruite »
Et : « Que le temple soit fondé de nouveau! »

Jacob-Israel reçoit l'épithète « mon serviteur », עבדי et עבד לי, dans sa totalité comme nation monothéiste (21), avec la remarque particulière que Yahwé, son rédempteur et créateur, est le seul dieu existant et réel (24-25). Cependant, au verset suivant relatif à la restauration de Jérusalem et du reste de la Judée, Yahwé est considéré comme accomplissant la parole de son serviteur, דבר עבדו, et réalisant le projet de ses messagers, עצת מלאכיו (26). Aucun doute n'est donc possible : ce serviteur et ces messagers ne peuvent être que le

prophète et ses collaborateurs qui se sont chargés de gagner les indécis de leur peuple au monothéisme pur et ensuite à leur faire accepter le projet du retour dans la patrie. Devant cette clarté M. Duhm ferme les yeux et cherche des subterfuges. Il préfère voir dans עבדין (comme il lit au lieu de עבדו) et מלאכיו les anciens prophètes qui ont prédit le retour de l'exil, bien qu'Isaïe II ne mentionne jamais les anciennes prédictions. Cela est si vrai que si nous ne possédions pas les écrits des prophètes antérieurs, on serait porté à penser que la prophétie n'a été inaugurée que dans le dernier stage de l'exil de Babylone. Du reste, si Isaïe II voulait faire allusion aux anciens oracles, il n'eût pas manqué d'ajouter le titre הנביאים. « les prophètes » (cf. Jérémie, VII, 25 ; Ézéchiel, XXXVIII, 17). Notons encore que les attributs עבד et מלאך figurent déjà dans le même ordre dans XLII, 19, où ils ne peuvent désigner les prophètes, mais la partie du peuple qui, tout en restant actuellement dans son entêtement idolâtrique, méritera un beau jour ces titres glorieux.

Un point curieux pour terminer. La manie des émiettements compliqués d'une psychologie préconçue a joué au commentateur susnommé un petit tour qui vaut la peine d'être relevé. A propos de la polémique engagée dans le passage intermédiaire 9-20, M. Duhm fait la réflexion qui suit :

« Avec l'unilatéralité du monothéisme abstrait, l'auteur tient le manège des iconolâtres pour une grosse folie; ceux-ci auraient reconnu l'erreur, s'ils avaient voulu seulement réfléchir. Que l'auteur, comme toute la polémique juive postérieure, ne touche que le côté exterieur, non le sens intérieur de l'iconolâtrie, cela n'a pas besoin de preuve, il fournit plutôt lui-même la preuve du fait de la grande distance où les Juifs se tenaient vis-à-vis de leurs concitoyens païens et avec quelle arrogance ils les considéraient. Car, il est vrai que certaines forces et qualités magiques se transmettaient à l'image par le *numen* qui l'habite, mais l'image et le *numen* sont si peu confondus même par le plus naïf des iconolâtres qu'Élie avec son manteau par le Juif. Du reste, un défenseur de l'iconolâtrie aurait pu indiquer au judaïsme légal de nombreuses prescriptions qui reposent sur la même base magique que l'estime des idoles,

Comparez entre beaucoup d'autres seulement Ézéchiel, XLIV, 19, 25-29. »

La distinction entre le *numen* et l'image a déjà été relevée par Dillmann, mais tandis que cet éminent exégète s'en sert pour excuser les païens, la psychologie *polylatérale* de M. Duhm en fabrique une arme contre l'*unilatéralité* monothéiste et juive, besogne qui serait stupéfiante de la part d'un commentateur de la Bible, si l'on ne savait pas que la pensée dirigeante de la critique outrancière vise l'exaltation du Nouveau Testament au détriment de l'Ancien. En ce qui concerne le fond de son observation, M. Duhm est victime de son système critique. En enlevant à Isaïe II les passages qui combattent l'idolâtrie, M. Duhm croit que cette polémique est adressée aux païens, tandis qu'elle n'a en vue que les Israélites attachés au paganisme. Pour le fond, il est plutôt exact que le monothéiste le plus infime lève la tête, non avec arrogance qui est un vilain mot, mais avec une fierté légitime devant le spectacle de l'adoration des images et des reliques qu'il constate sur presque toute l'étendue du globe. Au philosophe le plus polylatéral du monde il opposera cette remarque écrasante : vos *numina* n'existant pas, vous adorez de vaines idoles fabriquées ou brutes. Si, pour préparer une revanche au philosophe désemparé, un monothéiste *ennemi de l'abstraction* se mettait à fouiller Ézéchiel, XLIV, 19, 25-27, il serait facile de montrer qu'il se trompe d'adresse. La doctrine des effluves magiques se trouve en toute clarté dans Matthieu, VIII, 3; IX, 20; XIV, 36; XX, 34, et dans d'innombrables autres récits évangéliques, tandis que la sainteté communiquée aux objets profanes par le contact d'un objet sacré d'après la loi sacerdotale fait entrer ces objets dans les acquisitions du sacerdoce et n'a rien à voir avec la magie thérapeutique. Élie et Élisée passent le Jourdain non par la vertu de leur manteau, mais parce que Yahwé réalise le souhait de ses prophètes. N'est-il pas intéressant d'observer que dans le cas qui frise la magie communicative, celui de l'envoi du bâton d'Élisée pour faire revivre l'enfant de son hôtesse (II Rois, IV, 29), le narrateur fait remarquer expressément que la tentative n'a pas réussi? Il est vraiment pitoyable de voir l'exégèse biblique si souvent rem-

plie de polémiques sectaires qui ne mènent à rien. Ce joli exercice devrait être définitivement abandonné aux missionnaires de profession rétribués à tant par tête de converti!

XLIX, 1-13.

Le moment critique approche. Yahwé, qui a confié à Cyrus le châtiment de la Babylonie (XLVIII, 14-15), invite les Israélites à quitter le plus vite possible ce pays d'exil et à proclamer jusqu'aux confins de la terre leur délivrance et leur marche miraculeuse à travers le désert (*ibidem*, 20-22). C'est le moment d'enflammer l'enthousiasme de la troupe patriotique, gage de l'avenir religieux du monde, afin que l'exode puisse s'effectuer en bon ordre et avec un ensemble plein d'entrain. Le prophète accomplit cette tâche en exaltant la mission qu'il avait reçue de Yahwé et qui, dépassant les limites nationales, est destinée à éclairer le monde. Cette mission, quoique confiée officiellement au prophète, n'en est pas moins la propriété de toute la troupe des fidèles qui ont peiné et collaboré à sa réalisation; aussi partageront-ils la gloire réservée à leur guide dont chacun d'eux est l'image spirituelle.

1. Écoutez-moi, ô îles,
Soyez attentives, nations lointaines,
Yahwé m'a appelé dès la conception,
Dès le sein de ma mère, il a proclamé mon nom.
2. Il a fait ma bouche pareille à une épée tranchante,
Il m'a célé par l'ombre de sa main,
Il m'a transformé en flèche aiguë,
Il m'a caché dans son carquois.
XLVIII, 16. Puis, le seigneur Yahwé m'a envoyé avec son esprit
Et m'a dit: « Tu es mon serviteur,
L'Israël en qui je me glorifie. »
5 *cd*. Et j'ai reçu des marques d'honneur aux yeux de Yahwé,
Et mon Dieu s'est déclaré être mon soutien.
4. Moi je me disais: J'ai peiné en vain,
J'ai épuisé ma force sans aucune utilité,
Cependant mon droit était auprès de Yahwé
Et ma récompense auprès de mon Dieu.
5. Maintenant, dit Yahwé qui dès l'origine m'a créé pour être son serviteur,
Pour faire revenir Jacob auprès de lui,
Afin qu'Israël s'assemble de son côté;

6. Il dit : « C'est peu de chose que, étant mon serviteur, (tu parviennes)
A relever les tribus de Jacob,
Et à faire revenir les reclus d'Israël;
Je ferai de toi la lumière des peuples,
Afin que mon salut arrive jusqu'aux confins de la terre. »
7. Ainsi dit Yahwé, rédempteur et saint d'Israël,
A celui qui est méprisé de (toute) âme,
Abhorré de (tout) peuple,
Serviteur de (tous les) potentats :
« Les rois te verront et se lèveront,
Les princes (en t'apercevant) se prosterneront
A cause de Yahwé qui est fidèle (dans sa promesse),
(A cause) du saint d'Israël qui t'a élu. »
8. Ainsi dit Yahwé : « Je t'ai exaucé dans un temps propice
Et je t'ai secouru dans un jour de salut,
Je t'ai préservé et fait (chef) d'une alliance des peuples,
(Capable) de relever (tout) un pays,
De mettre en possession (d'Israël) des lots de terres (restées longtemps) désertes;
9. De dire aux prisonniers : Sortez!
A ceux qui sont dans les ténèbres : Montrez-vous!
(Oui, ces échappés) paîtront (sans crainte) près (de tous) les chemins
Et (prendront) leur pâturage sur toutes les hauteurs.
10. Ils ne souffriront ni la faim, ni la soif,
L'ardeur, le soleil ne les frapperont pas,
Car celui qui les reprit en pitié (= Dieu) les guidera
Et les conduira près des sources d'eau.
11. Je changerai toutes les montagnes en routes
(Et je ferai) que les chaussées soient (également) relevées.
12. Voici, les uns viennent de loin,
Les autres du nord ou du sud,
D'autres (encore) du pays de Sinim.
13. Chantez, ô cieux, réjouis-toi, ô terre,
Montagnes, entonnez des cantiques,
Car Yahwé a consolé son peuple,
Repris en pitié ses pauvres!

La personne qui parle en son propre nom jusqu'au verset 6 est le serviteur de Yahwé, c'est le prophète comme représentant l'Israël fidèle qui le suit. Son histoire diffère fort peu de celle de ce dernier, elle a cependant son cachet particulier qui est dû à la faveur divine. Yahwé l'a fait sien depuis l'origine, l'a doué d'une éloquence pénétrante, l'a préservé de tous périls, lui a dit : « Tu es mon serviteur, le vrai Israël en qui je

me glorifie », et en lui prodiguant d'autres marques d'honneur il lui a assuré son secours. Israël en gros avait reçu les mêmes avantages et le prophète lui-même l'a proclamé dans les discours précédents. Ce qui manquait au corps des fidèles — les renégats endurcis ne comptent pas — c'était la faculté de parler bien et haut afin de préparer l'avenir glorieux qui leur est destiné. Toutefois, malgré le prestige que donne l'éloquence, le prophète a été pris de lassitude et commençait à croire que ses efforts n'aboutiraient pas à grand'chose, car à quoi servirait le retour en Palestine si le peuple n'était pas assuré d'être plus heureux qu'auparavant. Mais alors Yahwé lui annonça que le retour seul n'était qu'une partie de sa mission qui devait apporter la lumière à tous les peuples de l'univers (6). Comme dédommagement du long mépris dont il a été l'objet de la part de tous les peuples et du profond asservissement qu'il a supporté de la part des potentats, souffrances qui par leur nature même ont été partagées par tout Israël, il aura la satisfaction d'inspirer le plus profond respect aux rois et aux princes qui reconnaîtront en lui l'élu de Yahwé (7). Naturellement, condition indispensable pour amener ce splendide résultat, il faut que le rapatriement en Palestine ait lieu le plus tôt possible. C'est la pensée dont s'occupent les versets 8 à 13, dont le dernier fait pousser à l'univers un immense cri de joie en voyant que Yahwé a finalement pris en pitié son peuple si éprouvé et lui a accordé la satisfaction méritée. Dans cette conclusion le prophète se fond dans la masse israélite dont il incarne l'idéal et dont il ne s'est momentanément détaché et mis en vedette que par une nécessité oratoire.

Que le prophète soit le sujet du monologue ci-dessus, cela a toujours été l'opinion de l'exégèse juive à laquelle se sont joints dans les temps modernes de nombreux commentateurs chrétiens comme Gesenius, Umbreit, Hofmann et autres. L'idée d'y voir une allusion à Jésus, traditionnelle dans l'Église, n'est presque plus soutenue de nos jours. Dillmann, qui émet une opinion intermédiaire, croit que l'identité de l'*ʿEbed Yahwé* avec le prophète est en contradiction avec l'épithète de « Israël » qui lui est appliquée au verset 6. La faiblesse de cette objection saute aux yeux ; partout, certains noms de

peuples sont employés encore aujourd'hui comme symboles élogieux ou réprobateurs; on a ainsi les appellations *Spartiate* et *Athénien* à côté de *Juif* et *Grec*. C'est aussi dans un sens de haute estime que l'attribut Ἰσραελίτης est usité dans Jean, I, 48. D'après Dillmann, l'orateur serait l'image de l'Israël idéal, image encore latente, mais tendant à devenir l'objet d'une manifestation transcendantale dans un temps futur propice, une sorte de double immatériel qui précède l'apparition du Jésus réel. Par une raison facile à expliquer, le même désir de conserver un trait d'union, fût-il des plus minces, entre notre poème et l'histoire de Jésus, domine aussi l'exégèse de M. Duhm, mais chez cet artiste de la chirurgie biblique l'image de l'*ᶜEbed Yahwé* sert plutôt de repoussoir à celle du héros de l'Évangile. Avec le sans-gêne qui caractérise sa critique, M. Duhm sépare le morceau 1-6 des versets suivants, sans seulement nous dire quel risque courait ce candidat prophétique qui est, d'après lui, le Serviteur de Yahwé de notre poète prétendu postérieur à la restauration, pour que Yahwé ait senti le besoin de le cacher dans son carquois, ni le genre de coups tranchants et pointus que l'infatigable « Thoralehrer » a pu mettre en œuvre pour se faire tant d'ennemis. Admirez ensuite le sentiment de lassitude exprimé si pathétiquement par ce docteur de la Loi! Pour un stagiaire qui passe tout son temps à enseigner les trente à quarante pages du livre de l'Alliance et du Deutéronome — le code sacerdotal n'ayant pas encore existé d'après la critique autorisée — une pareille défaillance est quelque peu inexplicable. Les candidats rabbiniques du moyen âge, qui avaient à mettre dans leurs casiers encéphaliques l'immense recueil talmudique avec commentaires et supercommentaires, souvent sans même avoir une croûte de pain pour leur déjeuner, n'étaient pas aussi douillets. Quant au côté psychologique, M. Duhm appelle l'attention sur cette circonstance que les chants de l'*ᶜEbed Yahwé* se bornent purement au côté formel de la religion (Thora, lumière, droit, salut, etc.), mais n'entrent pas dans le contenu propre, et encore moins, en guise d'antithèse à ce qui « a été dit aux anciens », enseignent-ils quelque chose de nouveau et de supérieur. Si j'ai bien compris, les auteurs du Nouveau Testament se sont grossièrement

trompés en voyant dans le maître de Nazareth la réalisation de l'ᵉ*Ebed Yahwé* peint par notre poète; le vrai christianisme, apparemment celui de la critique récente, voit en Jésus une entité réelle qui dépasse l'ensemble de l'idéal (« die Ideale ») de l'Ancien Testament (« das selbst die alttestamentlichen Ideale durch seine Wirklichkeit überbietet »). M. Duhm fait-il allusion aux cures miraculeuses, aux singuliers exorcismes, si intimement attachés à la mission de Jésus et que les prophètes ont eu le tort de passer sous silence ou de traiter d'une manière très incomplète même sous forme de métaphores? Si M. Duhm trouve que la caractéristique de l'ᵉEbed Yahwé manque de relief parce que le cadre, sauf les aveugles et les sourds qui recouvrent leur sens d'eux-mêmes, ne contient pas la troupe pittoresque d'infirmes, attendant le maître, où les sourds et aveugles réels coudoient fraternellement les boiteux, les perclus, les lunatiques, les épileptiques, les lépreux, les hémorroïsses, les possédés torturés par des démons muets ou beaux parleurs, sursautant aux grognements déchirants d'un troupeau de porcs possédés qui s'élancent dans le lac de Génézaret; si c'est là le défaut qu'il a remarqué dans l'idéal prophétique du « serviteur de Yahwé », dans ce cas je me garderai bien de le contredire : à chacun son goût. Mais le sévère exégète y signale encore un autre défaut, éminemment psychologique celui-ci : c'est l'absence d'enseignements nouveaux et supérieurs formant opposition à ce qui a été dit aux anciens. Ne sait-il donc pas que la série de ces antithèses (Matthieu, v, 20-48) est loin de répondre à la stricte exactitude pour le fond, et que l'inexorable « Mais, moi je vous dis » qui revient à satiété dans ce discours et dans d'autres encore et qui vise non seulement les pharisiens, mais l'ensemble de l'ancienne Loi, émanée de Dieu lui-même, révèle des prétentions injustifiables même aux yeux du plus fervent croyant qui consent à réfléchir un instant? Au lieu de s'épuiser à corriger par-ci par-là le christianisme traditionnel, les critiques récents feraient mieux de publier un Évangile expurgé des scories accumulées par des apôtres peu expérimentés dans la psychologie qui leur est chère. Le Jésus qui en ressortira sera réellement supérieur aux mesquines conceptions de l'antiquité. J. HALÉVY.

Le Nouveau Fragment hébreu de l'Ecclésiastique.

M. S. Schechter a publié l'année passée un nouveau fragment hébreu de l'Ecclésiastique qui fait suite à la dernière page de la publication de MM. Cowley et Neubauer. Je n'ai eu connaissance de ce texte que par la revue hébraïque השלח de juin 1898, p. 518-520, où il a été ajouté à l'ancien morceau avec quelques notes par M. D. Kahana. Par suite de causes diverses, il m'a été impossible jusqu'à présent d'en faire profiter les lecteurs de la *Revue Sémitique*. Pendant cet intervalle parurent les premiers fascicules du Recueil des Apocryphes de l'Ancien Testament, publié sous les auspices de M. le professeur E. Kautzsch, dans lequel la date de l'Ecclésiastique est remise sur le tapis et résolue dans un sens contraire aux conclusions adoptées par moi dans mon étude sur le premier fragment (*Revue Sémitique* 1897, p. 148-165 et 193-255). Le moment me paraît donc venu de réparer ce retard en reproduisant le morceau nouveau dans le texte original accompagné d'une traduction française. Par un hasard favorable le nouveau chapitre retrouvé par M. Schechter est appelé à former une des bases les plus solides sur lesquelles doit s'appuyer l'importante question historique susmentionnée. C'est une nouvelle source de renseignements que tout le monde sera bien aise de connaître.

Ce fragment contient les versets 12 *b*-16 du chapitre XLIX et les premiers 22 versets du chapitre L. Au début manquent les versets 11 et 12 *a* qui parlaient de l'activité de Zorobabel et du grand prêtre Jésus, fils de Josadac, sous les auspices desquels s'est accompli le retour de Babylone et la première restauration du culte à Jérusalem.

TEXTE

XLIX, 12 *a*	וירימו היכל קדש	המכונן לכבוד עולם
13	נחמיה יאדר זכרו	המקים את חרבתינו
13 *a*	וירפא את הריסתינו	ויצב דלתים ובריח

14	מעט נוצר עלהארץ [1]כחנוך	וגם הוא נלקח פנים[2]
15	כיוסף אם נולד גבר	וגם גויתו נפקדה
16	ושם ושת ואנוש נפקדו	ועל כל חי תפארת אדם

L, 1	גדול אחיו ותפארת עמו	שמעון בן יוחנן הכהן
a 1	אשר בדורו נפקד הבית	ובימיו חזק היכל
2	אשר בדורו נכרה מקוה	אשיח כם[3] בהמונו
3	אשר בימיו נבנה קיר	פנות מעון כהיכל מלך
4	הדואג לעמו מחתף	ומחזק עירו מצר
5	מה נהדר בהשגיחו מאהל	ובצאתו מבית הפרכת
6	ככוכב אור מכון[4] עבים	וכירח מלא מבין[5] בימי מועד
7	וכשמש משרקת[6] אל היכל מלך	וכקשת נראתה בענן
8	כנץ בענפי[7] בימי מועד	וכשושן על יבלי מים
a 8	כפרח לבנון בימי קיץ	וכאש לבונה על המנחה
9	ככלי זהב חפוי ונאטיל[8]	הנאחז על אבני חפץ
10	כזית רענן מלא גרגר	וכעץ שמן מרוה ענף
11	בעטותו בגדי כבוד	והתלבשו בגדי תפארת
a 11	בעלותו על מזבח הוד[9]	ויהדר עזרת מקדש
12	בקבלו נתחים מיד אחיו	והוא נצב על מערכות
a 12	סביב לו עטרת בנים	כשתילי ארזים בלבנון
b 12	ויקיפוהו כערבי נחל	כל בני אהרן בכבודם
13	ואשי יהוה בידם	נגד כל קהל ישראל
14	עד כלותו לשרת מזבח	ולסדר מערכות עליון
15	אז יריעו הכהנים	בחצצרות מקשה

1. Le texte offre la leçon insensée : כהניך.
2. מרום pour פנים.
3. Lire : ישוה כים (ou לים).
4. Lire : מבין.
5. Lire : נכון.
6. Lire : משחקת.
7. Lire : בענפים.
8. Lire : בכסף.
9. Lire : יהוה.

16 ויריעו וישמיעו קול אדיר — להזכיר לפני עליון
17 כל בשר[1] יחדו נמהרו — ויפלו על פניהם ארצה
17 a להשתחות לפני עליון — לפני קדוש ישראל
18 ויתן השיר קולו — ועל המון העריכו נרו[2]
19 וירנו כל עם הארץ — בתפלה לפני רחום
19 a עד כלותו לשרת מזבח — ומשפטיו הגיעו אליו[3]
20 אז ירד ונשא ידיו — על כל קהל ישראל
20 a וברכת יהוה בשפתיו — ובשם יהוה התפאר
21 וישנו לנפל שנית — העם כלו מפניו
22 עתה ברכו נא את יהוה אלהי ישראל המפליא לעשות בארץ

TRADUCTION

XLIX, 12 *a*. Et ils élevèrent le temple sacré
Qui est établi pour la gloire éternelle.
13. Soit célébrée la mémoire de Néhémie,
Qui a relevé nos ruines,
13 *a*. Qui a réparé nos édifices détruits
Et y a posé des portes et des verrous.
14. Peu de personnes ont été créées sur la terre comme Hénoch:
Il a même été enlevé au ciel.
15. Y a-t-il un homme né comme Joseph ?
Son corps même a été mentionné.
16. Sem, Seth et Énos ont été (aussi) mentionnés
Et au-dessus de tout vivant la gloire d'Adam.

L, 1. Chef de ses frères et gloire de son peuple,
Siméon, fils de Yohanan, le prêtre,
1 *a*. A l'époque de qui la Maison fut soignée,
Aux jours de qui le temple fut consolidé,
2. Aux jours de qui fut creusé un bassin,
Qui ressemble à la mer dans ses flots,
3. Aux jours de qui un mur fut construit
Aux coins de la demeure, dans le temple du roi,
4. Lui qui prit des mesures pour son peuple contre la surprise,
Et fortifia sa ville contre l'ennemi,

1. Lire : ישראל.
2. Lire : העריבו נגן.
3. Lire : אל סץ.

5. Qu'il était splendide quand il regardait (le peuple) hors de la tente
Et quand il sortait de l'intérieur du voile !
6. (Il ressemblait) à un étoile lumineuse (sortant) des nuages ;
A la lune pleine, complète comme aux jours de fête ;
7. Au soleil resplendissant[1] sur un palais de roi ;
A l'arc-en-ciel apparu dans les nues ;
8. A la fleur sur son pédoncule aux jours de la fête,
Au lis sur les nappes d'eau,
8 *a*. A la fleur du Liban aux jours de l'été,
Au feu de l'encens sur l'oblation,
9. Au vase d'or couvert d'argent
Et serti de pierres précieuses,
10. A l'olivier vert plein de grains,
Au térébinthe aux branches succulentes.
11. Lorsqu'il mettait les vêtements d'honneur,
Et qu'il s'enveloppait d'habits magnifiques ;
11 *a*. Lorsqu'il montait sur l'autel de Yahwé
Il faisait resplendir le parvis du sanctuaire ;
12. Lorsqu'il recevait les tranches de la main de ses frères,
Pendant qu'il se tenait près des rangées (des bois brûlants),
12 *a*. Il avait autour de lui une couronne de jeunes gens,
Pareils aux jeunes cèdres du Liban.
12 *b*. Il était encore entouré, comme les saules près du fleuve,
Par tous les fils d'Aaron dans leurs (habits) d'honneur,
13. Tenant dans la main les offrandes de Yahwé
En face de toute l'assemblée d'Israël,
14. Jusqu'à ce qu'il eût achevé de servir l'autel
Et de mettre en ordre les rangs (des sacrifices) du Très-Haut.
15. Alors les fils d'Aaron, les prêtres sonnaient
Des trompettes de métal.
16. Ils faisaient entendre des sons puissants
Pour sonner l'appel devant le Très-Haut.
17. Tout Israël unanimement s'empressait
Et se jetait par terre sur sa face,
17 *a*. Afin de s'humilier devant le Très-Haut,
Devant le saint d'Israël.
18. Puis les chantres se faisaient entendre
Et leur chant sonnait doux à la multitude.
19. Et tous les assistants entonnèrent
La prière devant le Miséricordieux,
19 *a*. Jusqu'à ce qu'il eût achevé de servir l'autel
Et que ces rites se fussent terminés.

1. Mot à mot : « Qui se divertit, sourit. »

20. Alors, il descendait et levait les mains
Sur toute l'assemblée d'Israël,
20 a. Portant sur ses lèvres la bénédiction de Yahwé,
Et se glorifiant de ce nom divin.
21. Alors se prosternait pour la seconde fois
Le peuple tout entier devant lui.
22. Maintenant bénissez Yahwé, Dieu d'Israël,
Qui opère des prodiges sur la terre.

Malgré ses dimensions très modestes, le fragment supplémentaire est d'une valeur hors ligne. Il doit surtout son importance à la circonstance qu'il nous offre le texte original du panégyrique relatif au grand prêtre Siméon, fils de Yoḫanan, qu'il a vu officier dans le temple de Jérusalem. La mention de ce haut personnage a toujours servi de base pour fixer la date de l'Ecclésiastique et le doute se borne à la question de savoir s'il s'agit de Simon Ier ou de Simon II, mais aussi longtemps qu'on était forcé d'argumenter sur la base des versions grecque et syriaque, il était permis de tergiverser et de tenir pour prématurée n'importe quelle solution. Avec la connaissance de la forme originale de la célèbre description, le tâtonnement antérieur n'a plus aucune raison d'être et les chances d'erreurs se réduisent à un très petit nombre d'années. En dehors de l'intérêt historique, le nouveau texte retrouvé ajoute une quantité notable d'exemples des plus instructifs de la méthode employée par les traducteurs grec et syriaque, et de la valeur intrinsèque de leur œuvre, résultat qui peut servir d'analogie pour apprécier avec plus de sûreté les versions bibliques plus anciennes. Pour satisfaire à ces multiples exigences, je crois utile d'examiner notre texte d'abord en lui-même et ensuite comparativement aux deux versions principales que nous en possédons. Quand l'état littéraire sera bien établi, j'aborderai la question de date afin d'obtenir, s'il est possible, un résultat définitif.

EXAMEN DU TEXTE HÉBREU EN LUI-MÊME

En apparence notre pièce se lit couramment; une attention plus intense fait cependant surgir une certain nombre d'observations qui méritent d'être signalées :

XLIX, 12 *a*. A remarquer la locution impropre וירימו היכל, qui est visiblement une médiocre variante de לרומם את בית אלהינו (Esdras, IX, 9). Celle-ci étant parallèle à ולהעמיד את חרבתיו, l'idée d'érection est plus justifiée qu'en ce lieu où il faudrait un verbe comme בנה ou יסד.

13. יאדר זכרו. En bon hébreu on emploierait la racine אדר plutôt avec שם (Psaumes, VIII, 2), et au lieu de המקים את חרבתינו, on dirait המקומם את חרבתינו (Isaïe, LXIV, 26), ou המעמיד א' ח' (Esdras, IX, 9), si on ne veut pas se servir de l'expression ordinaire בנה חרבות.

13 *a*. L'application de רפא à הרסתינו (= הֲרִסֹתֵינוּ) est tirée de וירפא את מזבח יהוה ההרום, mais comme il s'agit ici d'édifices ruinés destinés à recevoir des portes, Ben-Sira aurait dû employer le verbe הקים (Amos, IX, 11).

14. מעט, sous-entendu אנשים. — Ici et au verset suivant la particule וגם ne peut se rendre par « aussi est-il », sens qu'elle n'a ni en hébreu ancien ni en néo-hébreu. — נלקח פנים n'offre aucun sens raisonnable, la correction de פנים en לפנים, « auparavant, autrefois », ou פנימה, « dans l'intérieur (du ciel) » n'y remédie rien ; il faut lire נלקח מרום, « il fut enlevé au ciel » (K.).

15. גויתו נפקדה, « son corps a été mentionné », c'est-à-dire « a été traité avec soin et distinction ». Ben-Sira fait allusion au transfèrement des ossements de Joseph d'Égypte à Sichem, (Genèse, L, 25 ; Josué XXIV, 32).

16. Les trois patriarches antédiluviens Sem, Seth et Énos ont aussi reçu des mentions détaillées et honorables dans la Genèse, IV, 25-26. — Après עַל־כָּל־חַי, il faut suppléer le verbe נפקד de l'hémistiche précédent, et le mettre au féminin (נפקדה) à cause de תפארת : et au-dessus de tout vivant a été mentionnée la gloire d'Adam qui a été formé par Yahwé lui-même et dans sa propre ressemblance (*ibidem*, I, 26-30 ; II, 7). L'auteur envisage ici le beau côté de ces personnages et se tait sur leurs fautes qui sont innées à la nature humaine en général.

L, 1. Par le superlatif גדול אחיו, « le plus grand de ses frères (en sacerdoce) », Ben-Sira indique clairement qu'il veut

parler du grand pontife ; cf. הכהן הגדול מאחיו (Lévitique, xxi, 10). — Le mot תפארת semble avoir été employé expressément dans le but d'établir une sorte de parallèle entre le prestige du grand prêtre et celui d'Adam qui fait l'objet de la phrase précédente.

1 *a*. בדורו est traité comme un équivalent de בימיו, sens qui ne se constate que dans le verset relatif à Noé dans la Genèse, vi, 9, תמים היה בדרתיו, « il fut parfait (tout) le temps de sa vie ». — Le présent du verbe נפקד, pour la troisième fois à si peu de distance a lieu d'étonner ; le pis est que נפקד הבית, où le sens de « mentionner, distinguer », ne convient plus du tout, ne signifie pas grand'chose même si on le traduit par « la Maison fut visitée » ; le bon sens et le parallélisme avec חזק du second hémistiche exigent impérieusement un verbe exprimant l'idée de réparer, consolider ». Cette considération oblige à corriger נפקד en נבדק, qui comporte précisément la signification nécessaire. En effet, les deux verbes sont juxtaposés dans la phrase similaire לבדוק ולחזק הבית de II Chroniques, xxxiv, 10 ; même le substantif בדק signifie, à la fois « fissure, rupture » et « réparation, consolidation » (II Rois, xii, 8).

2. La leçon du texte du second hémistiche אשיח כם בהמונו pourrait signifier strictement : « Je parle d'eux[1] dans sa multitude », et puisqu'il s'agit d'un seul bassin, il n'y aurait qu'à corriger בם en בו, et le sens serait « un bassin dont je parle dans sa multitude », c'est dans la masse de ses contemporains = בהמון בני דורו, mais pour écarter l'invraisemblance que Ben-Sira s'appliquerait à faire un éloge public d'un réservoir, on serait conduit en mettant le verbe à la 3e au lieu de la 1re personne et en supprimant le ב initial du dernier mot, à établir la phrase très claire : ישיח בו המונו, « réservoir dont la multitude parle beaucoup », c'est-à-dire qui fait l'objet des entretiens admiratifs du peuple. Cette modification me semble pourtant trop laborieuse, et je préfère la lecture plus simple ישוה (ou לים) כים בהמונו, « qui ressemble à la mer dans sa masse (d'eau) ».

1. En changeant כם en בם.

Verset 3. פנות מעון, « tours (Soph., I, 16 ; II Chroniques, XXVI, 15) protectrices » ; מעון, ordinairement « demeure », a le sens de « protection » dans les Psaumes, XC, 1 ; le verbe précédent mis au pluriel נבנו est sous-entendu.

Verset 4. חתף, « surprise, attaque imprévue », non celui qui attaque à l'improviste (Proverbes, XXIII, 28).

Verset 5. בהשגיחו מאהל, « quand il (le grand prêtre) regardait de la tente », c'est-à-dire quand il se tournait vers le peuple par la porte du sanctuaire. Le second hémistiche dit la même chose, aussi ferait-on bien de supprimer le ו conjonctif de ובצאתו.

Verset 6. Le complément indirect מבין עבים, « d'entre les nuages », montre clairement que אור n'est pas le substantif « lumière », mais un participe « (comme une étoile) qui luit ». — מבין n'a aucun sens après מלא, la correction מכון (K.) « dans sa place (!) » n'allège rien ; corriger נכון, mot qui comme adverbe signifie « parfaitement, complètement », (I Samuel, XXVI, 4 ; Proverbes, IV, 18). Par מועד, « dans les jours de fête », Ben-Sira fait visiblement allusion aux deux grandes fêtes de l'année, la Pâque et la fête des Cabanes qui sont célébrées le quinzième jour du premier et du septième mois de l'année respectivement.

Verset 7. משרקת. En hébreu la racine שרק signifie « siffler » ce qui ne convient pas ici. Je ne crois pas que l'on puisse en rapprocher l'arabe شرق, « briller, se lever » (en parlant du soleil). On est tenté de lire avec M. K. משקרת, « regarder » (Isaïe, III, 16), mais outre que cette traduction n'est pas certaine la métaphore est assez bizarre. — Il me paraît plus naturel de lire משחקת « qui joue, s'égaie ». (Proverbes, VIII, 30-31). — Le היכל מלך est toujours l'épithète du temple de Jérusalem, tout comme au verset 3. — La forme du passé נראתה, au lieu de celle du participe féminin נראה, est due à une réminiscence de ונראתה הקשת בענן (Genèse, IX, 14).

Verset 8. כנץ בענפי, c'est-à-dire בענפים (écrit en abrégé בענפי'), « comme la fleur épanouïe (*ibidem*, XL, 10) dans les

branches (aux jours de la fête) » ; l'auteur fait-il allusion aux branches de l'arbre touffu, ענף עץ עבות, qu'on tenait à la main pendant la cérémonie de la fête des Tabernacles (Lévitique, XXIII, 40)?

Verset 8 *a*. Pendant l'été (בימי קיץ), où toute verdure disparaît des champs, les fleurs qui persistent à l'ombre des grands arbres du Liban font un effet particulièrement agréable à la vue et à l'odorat. Ce double effet est aussi produit par le feu pétillant de l'encens (אש לבונה), dont est saupoudrée l'oblation, המנחה, d'après la prescription du Lévitique, II, 1.

Verset 9. חפוי, « couvert » (II Samuel, XV, 30 ; Esther, VI, 12) ; le second attribut (ו)נאטיל est un monstre incompréhensible dû à une faute de scribe. Au premier aspect on incline à corriger נאטיל en מטיל, « masse métallique » (Job, LX, 18), mais ni חפוי ומטיל, « couvert et métal », ni חפוי במטיל « couvert de métal » n'offre aucun sens acceptable. Cette considération autorise à supposer la leçon חפוי בכסף, « une vase d'or couvert d'argent », c'est-à-dire un vase qui est constitué de la réunion des deux métaux les plus précieux, l'or et l'argent, et qui par surcroît, ainsi que le dit le second hémistiche, est serti de pierres précieuses. חפוי בכסף est une variante inférieure de נחפה בכסף (Psaumes, LXVIII, 14) ; de même, la forme נאחז, qui est moins bonne que מאחז (II Chroniques, IX, 18).

Verset 10. גרגר, « grain, baie, olive » (Isaïe, XVII, 6). — עץ שמן, « arbre d'huile, térébinthe » (Isaïe, XLI, 19 ; Néhémie, VIII, 15). — מרוה ענף, « doué de branches saturées de sève », formation analogue à מרבה רגלים, « doué de plusieurs pieds » (Lévitique, XI, 41).

Verset 11. Les deux hémistiches forment une tautologie insupportable ; la forme verbale התלבש est d'ailleurs incorrecte, l'original devait avoir quelque chose comme ובהתחבשו כליל תפארה, « et lorsqu'il coiffait la couronne magnifique ». התחבש est créé par Ben-Sira au lieu du *qal* חבש, qui se dit aussi au sujet de la coiffure (Jonas, II, 6). La locution est imitée de la phrase פארך חבוש עליך (Ézéchiel, XXIV,

17). Le כליל תפארת du pontife a été déjà mentionné plus haut par Ben-Sira (XLV, 8).

Verset 11 *a*. הוד. « magnificence, splendeur », ne cadre pas bien comme épithète de l'autel des sacrifices ordinaires qui était fait de bois couvert de plaques de cuivre (Exode, XXVI, 1-2; XXXVIII, 1-2); il se peut bien que l'original portait soit יהוה, soit קוד׳, abréviation de קדש=קודש, « sainteté ». — La עזרה est le péristyle ou la cour où se tenait le peuple.

Verset 12. על מערכות, « près des rangées de bois allumé » disposées sur l'autel, nommées ordinairement עצי המערכה.

Verset 12 *a*. בנים « fils, jeunes prêtres » qui s'exerçaient à la pratique des rites et que la Mišna appelle פרחי כהונה. Ben-Sira les compare aux jeunes plants de cèdres du Liban.

Verset 12 *b*. ויקיפוהו כערבי נחל « et l'entouraient comme les saules du ruisseau », image empruntée à Job, XL, 22. יסבוהו ערבי נחל, où il s'agit du bœuf sauvage ou du rhinocéros (בהמות). L'auteur a admis cette comparaison bizarre, parce qu'il pensait à la cérémonie rituelle qui consistait à faire le tour de l'autel en tenant des branches de saule (ערבות ou ערבי נחל, Lévitique, XXIII, 40).

Verset 13. Les אשי יהוה sont la même chose que le נתחים, les morceaux sacrifiables des victimes mentionnés au verset 12.

Verset 14. Comme le mot מערכות ne peut exprimer que le sens de « rangées de bois à brûler » qui lui est propre au verset 12, il doit s'agir de la mise en piles du bois servant aux sacrifices ultérieurs. L'expression סדר המערכה est un terme technique de la Mišna consacré à la description du cérémonial sacrificiaire. Le rite important des libations (נסכים) n'est pas mentionné, mais c'est certainement l'effet d'une lacune dans le texte retrouvé et dont il y a de nombreux exemples dans les chapitres précédents.

Verset 15. מקשה, des trompettes faites d'une seule pièce d'argent (Nombres, X, 2, 10) et qui diffèrent entièrement des שופרות qui consistaient en cornes de béliers, d'où son nom populaire קרן היובל (Josué, VI, 5), par abréviation

היובל (Exode, XIX, 13), et avec redondance שופר יובל (Josué, VI, 6).

Verset 16. Le verbe ויריעו semble être superflu après le הריעו du verset précedent. — להזכיר, cf. לזכרון, Nombres, X, 10.

Verset 17. כל בשר, « toute chair », est une hyperbole insupportable puisqu'elle ne peut se rapporter qu'aux gens qui assistaient à la cérémonie ; c'est une faute graphique pour כל ישר' = כל ישראל, « tout Israël ». — La forme נמהרו est malvenue ; en bon hébreu il faut absolument מהרו.

Verset 17 *a*. קדוש ישראל, « le saint d'Israël », vise le côté national du culte juif ; Yahwé est bien le dieu suprême, mais Israël seul lui voue un culte particulier qui exclut les autres dieux que le paganisme lui adjoint.

Verset 18. השיר, au propre « le chant », doit s'entendre au sens de « chanteurs » comme dans II Chroniques, XXIX, 28, dont le récit a servi de modèle au nôtre. — Le second hémistiche n'est certainement pas en ordre, une proposition העריך נר השיר על המון est doublement monstrueuse, d'abord par l'incohérence de l'image נר השיר, ensuite par l'équivalence impossible dans cette contexture de על המון à בלב המון (contre K.). Le verbe du premier vers, ויתן, quoique étant au singulier, grâce au caractère collectif de השיר, s'accommode strictement avec le pluriel de son vis-à-vis, mais, on s'attend à trouver au second hémistiche un terme parallèle au שיר du premier. Dans cette conjoncture, on est obligé de corriger העריכו נרו en העריבו נגן, « les chantres ont fait entendre les deux sons de la musique ». Comme l'expression העריב נגן n'est qu'une légère variante du fréquent הטיב נגן (Isaïe, XXIII, 16 ; Ézéchiel, XXXIII, 32 ; Psaumes, XXXIII, 3 ; cf. I Samuel, XVI, 17), au point de vue graphique ce changement est tout à fait insignifiant et il se recommande en outre par cette considération que le Siracide n'aurait pas omis l'intervention de la musique dans le service du temple qui est expressément mentionnée dans le récit du chroniqueur qu'il a pris pour modèle dans cette description (II Chro-

niques, XXIX, 25-27). Le *hiphil* הֶעֱרִיב est légitimement formé bien qu'il soit absent des écrits bibliques.

Verset 19. Je trouve l'expression כל עם הארץ peu digne de la solennité cérémonielle en cause ; c'est probablement une fausse lecture de la forme abrégée כל עם ה' et c'était réellement כל עם יהוה, « tout le peuple de Dieu ».

Verset 19 *a*. Le premier hémistiche עד כלותו לשרת מזבח est littéralement identique à celui du verset 14 ; il est peu probable que l'auteur se soit répété aussi complètement. Ce qui est plus grave encore, c'est que cette proposition n'a aucune liaison imaginable avec le vers suivant ומשפטיו הגיעו אליו, qui a l'air de se rapporter à un sujet d'un ordre très différent ; l'admission de l'existence d'une lacune entre ces deux hémistiches est la seule explication possible de ce fait indéniable, à moins qu'on ne se résigne à introduire la grave correction suivante : ועד אשר משפטיו הגיעו אל קץ, « et jusqu'à ce que ses ordonnances (les ordonnances relatives à l'autel) soient arrivées à la fin », tour de phrase lourd, oiseux et entortillé qu'on n'aimerait pas attribuer au Siracide sans une preuve évidente. Pour הגיע אל קץ, cf. יגיע לימים (Daniel, XII, 12),

Verset 20. נשא ידיו, l'élévation des mains marque le rite relatif à la bénédiction du peuple par les prêtres נשיאת כפים.

Verset 20 *a*. Par ברכת יהוה doit s'entendre la formule de bénédiction prescrite dans les Nombres, VI, 23-27. — La phrase ובשם יהוה התפאר, « et il se glorifia par le nom de Yahwé », est assez obscure ; peut-être veut-elle dire que le pontife seul avait le privilège de prononcer au temple cette bénédiction au nom de Yahwé ?

Verset 21. La locution וישנו לנפל שנית est trop touffue ; au lieu de שנית on s'attend à ארצה, ou à tout autre adverbe marquant le sentiment des adorateurs, comme באימה ou ביראה· — מפניו, « à cause de lui », ne saurait se rapporter au pontife, mais au nom de Yahwé. Dans la liturgie de Kippour on lit de même : והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים את השם הנכבד והנורא יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה היו כורעים ומשתחוים, « les prêtres et le peuple

qui se tenaient dans le parvis, en entendant le nom honoré et vénérable sortir de la bouche du grand prêtre en sainteté et en pureté, se mettaient à genoux et se prosternaient, etc. ».

Verset 22. Épilogue eulogique de l'auteur ; cf. XLV, 26 *a*-27.

LA VERSION SYRIAQUE

La traduction de l'Ecclésiastique en syriaque, malgré sa date relativement récente (vers 500 ap. C.), pouvait, si elle était littérale, nous fournir d'utiles renseignements sur l'état du texte hébreu à cette époque, malheureusement elle a été confectionnée avec tant de négligence et de précipitation qu'elle nous apprend peu de chose de vraiment intéressant. Résumons toutefois toutes ces différences :

XLIX, 13. נסגא, « soit grand », pour héb. יאדר. — 13 *a*, ובני, et « construisit », pour héb. וירפא, « et répara » ; le second hémistiche est omis. — 14. Omission du second hémistiche. — 15. Au lieu de אִם, « si », le traducteur a lu אֵם, « mère », de là ואמא אין לא ילדת, « et si une mère n'a pas mis au monde un enfant comme Joseph », pour héb. כיוסף אם נולד גבר, « y a-t-il un homme né pareil à Joseph ? » Il ne faut même pas supposer que son texte portait כיוסף אם לא ילדה גבר, c'est simplement le résultat de l'état fruste du verbe נולד, que le traducteur a déchiffré הילדה = הילד, forme interrogative qu'il a résolue par la négation. — בשלמא אתכנש, « fut réuni en paix », est plutôt une paraphase qu'une traduction de l'hébreu נפקדה, dont la racine פקד est souvent accompagnée de שלום. — 16. Après ואנוש, « et Énos », S a encore באנש = héb. באנוש, « parmi les hommes »; il bouleverse en outre l'ordre des deux premiers patriarches de H, et donne le pas à Seth. — Au lieu de נפקדו S a lu נבראו = אתבריו, « furent créés », ce qui est d'une insigne platitude. — Une autre bourde : au lieu de ועל כל חי, « et sur tout (être) vivant », S a cru distinguer ועל כלם = ועל כלהין הלין, « et au-dessus d'eux tous ». L, 1. וכלילא, « et la couronne », ועטרת pour H ותפארת, « et la gloire ». — ברנתניא « fils

de Natanya », pour בן יוחנן, « fils de Yoḥanan » ; l'original de S portait visiblement la forme postérieure et équivalente נחניה (abrégée en חניה, d'où le grec Ὀνίας), mal lue נתניה. — 1 *a*. אשר בדורו est remplacé par דביומוהי = אשר בימיו et נפקד par נבנה = אתבני, « fut construit », ce qui est inexact, puisqu'il n'y eut qu'une réparation. ובימיו est supprimé. Le verset 3 est mis avant 2. — Dans ce dernier אשר בדורו est omis, et au lieu de נכרה מקוה, « fut creusé un bassin », S donne וחפר מבועא = וכרה מקור, « et il creusa une source ». 2 β est entièrement passé et absurdement remplacé par 4 β défiguré. — 3. אשר בימיו est supprimé, et au lieu נבנה קיר, « fut construit un mur », S offre ואתחסים שורא ועעיתא = והושם קיר ופנות, « et fut placé un mur et des pinacles élevés ». — 3 β ואתבנית חדרתא, « et fut construite la demeure », ונבנה מעון au lieu de פנות מעון, « les angles de la demeure »; בהיכל מלך est omis. — 4 α. entièrement omis. — 4 β. ופצי עמה = ומחלץ עמו, « et ce fut lui qui sauva son peuple », au lieu de ומחזק עירו, « et (qui) a consolidé sa ville ». — 5. Les verbes des deux hémistiches changent de place : בצאתו = במפקה de H 5 β est placé dans 5 *a* et בהשגיחו = כד מתחזא, « en se montrant », de H 5 *a* dans 5 β. — 5 β. מבית, « de l'intérieur », est négligemment rendu par מן תחית, « de dessous ». — 6 α. אור est pris pour un substantif נוגהא, « matin ». — 6 β. Les mots מלא מכון ne sont pas traduits, et au lieu du vague בימי מועד, « aux jours de fête », S donne ביומוהי דניסן, « aux jours du mois de Nisân », restreignant l'allusion à la seule fête de Pâque. — 7 α. אפדנא, « les palais », S a lu le pluriel היכלי, au lieu du singulier היכל. — 7 β. נראתה est omis. — 8 α. Changement total ; au lieu de כנץ בענפים בימי מועד, « comme la jeune fleur dans les branches aux jours de la fête », S, en passant les deux derniers mots, offre ואיך שבלא דחקלא = וכשבלת שדה, « et comme l'épi du champ ». — 8 β. וכשושנה מלכא ; H a seulement וכשושן. — 8 *a* α. אילני, « les arbres », pour (כ)פרח, « la fleur ». H קיץ, « été », S קטפא = קציר, « moisson »,

ce qui fait une comparaison absurde. — 8 β. Au lieu de וכאש לבונה על המנחה, « et comme le feu de l'encens sur l'oblation », S donne וכריח = ואיך ריחא דלבונתא על פירמא לבונה על המחתה, « et comme l'odeur de l'encens sur la cassolette »[1]. — 9. Au lieu de l'intelligible חפוי ונאטיל, S semble avoir lu יפה מטיל, « de beau métal », de là son דמפתך שפיר, « qui est bien mélangé » ; la traduction de כלי זהב, « vase d'or », par איך עקא דדהבא, « comme un anneau d'or », est due au contraire au seul caprice du traducteur. C'est aussi le cas de la version de הנאחז (9 β) par מצבת, « orné ». — 10. Le caprice a aussi déterminé la version איך זיתא הדירא דרורבן סוכוהי, « comme un *magnifique* olivier aux grosses branches », de כזית רענן מלא גרגר, « comme un olivier vert plein de grains ». — 10 β. דמסבל בעופוהי, « qui est chargé de ses rameaux », semble venir d'une lecture מרבה ענף, au lieu de מרוה ע', « aux branches saturées de sève ». — 11. La place des infinitifs est changée : במלבשה répond à והחלבשו de β et במעטפה à בעטותו de α ; puis, au lieu de כבוד, S a lu קדש = קודשא. — 12 *a* α. S réflète une très mauvaise lecture. Au lieu de בעלותו על מזבח הוד, « lorsqu'il montait sur l'autel magnifique », il a lu בצאתו במפקה למקבלו חשבוחתא = לקבל שבח הוד, « lorsqu'il sortait pour recevoir la louange »; הוד est négligé ; sa lecture de β n'est pas meilleure : ביאיותא דתוקפא דמקדשא = בהדר עז מקדש, « avec la beauté de la force du sanctuaire », pour ויהדר עזרת מקדש, « il ornait le péristyle du sanctuaire ». — 12. Ne donne lieu à aucune singularité, הדמא דבשרא rend clairement נתחים. — 12 *b* α. Au lieu de סביב לו עטרת בנים, « autour de lui une couronne de jeunes prêtres », le texte de S portait וכריכין = ויסבוהו כעטרת אחיו לה איך כלילא אחוהי, « et ses frères l'entouraient comme une couronne», le vers suivant est sauté et remplacé par 13 β. — 12 *b* α. Entièrement sauté. — 13 יהוה omis. 14 β. Lecture particulière : ולמשמליו בחדותא דקודשא =

1. Cette version repose probablement sur G.

ולהתם בחדוה קדש, « et pour accomplir avec la joie sainte », pour ולסדר מערכת עליון, « et pour disposer les rangées du Très-Haut ». — 14 *a*. S a conservé le verset relatif aux libations qui a disparu du texte hébreu retrouvé ; sa version porte אושט על קסטא אידה ונסב חמרא עתיקא | ונסך על גב מדבחא לריחא דנוחא, qui est littéralement en hébreu שלח למזרק ידו ויקח יין ישן | ויסך על גב המזבח לריח ניחוח, « il tendait sa main vers la coupe, prenait du vin vieux | et le versait sur le dos de l'autel en odeur agréable ». — 15 β. L'hébreu מקשה est omis et remplacé par קדם כלא עמא דישראל, qui est presque identique à 13 β. — 16. S n'a pas lu ויריעו. — 16 β. למברכו קדם כלא עמא = לברך לפני כל העם, « pour bénir devant tout le peuple », au lieu de להזכיר לפני עליון, « pour rappeler un souvenir devant le Très-Haut ». — 17. Le second hémistiche est placé en avant; dans le premier le verbe נמהרו est abandonné, בשר est rendu par עמא, et 17 *a* α est joint à cet hémistiche sous la forme contracte למסגד לאלהא. — 17 *a* β. Entièrement omis. — 18. Au lieu de ויתן השיר קולו, S semble avoir lu ויתנו לתודה קולם = ויהבו לתודיתא קלהון, « et ils donnaient leur voix à la louange ». — 18 β. L'hémistiche obscur ועל המון העריכו נרו semble avoir été lu : ואתבסמו אכחדא בצלותא = ובתפלה העריבו יחד, « et ils se rendaient agréables par la prière ». — Le verbe וירנו est négligemment rendu par ושבחו, « et louaient », dont le complément direct est יהוה de 22 *a* sans l'épithète de אלהי ישראל qui le suit. Tout le passage intermédiaire, savoir 19 β, 20, 20 *a*, 21 et 22 *a*, sauf יהוה, a été omis par S, probablement par suite de l'état défectueux de son original.

LA VERSION GRECQUE

Au point de vue de l'antiquité, la version grecque réclame le plus grand soin possible, parce qu'elle reflète l'état du texte hébreu à une époque relativement proche de sa composition. L'examen du détail confirme parfaitement cette présomption.

Nous y retrouvons en même temps tous les passages omis dans S et ceux qui manquent aujourd'hui dans le manuscrit Schechter et dont l'originalité est indubitable. C'est un témoin dont la moindre parole mérite la plus grande attention si nous voulons décider la question principale relative à la date de l'Ecclésiastique.

XLIX, 13 α. Ἐπὶ πολύ = מאד רב (?) pour יאדר. — 13 β. Pour חרבתינו G donne τείχη πεπτωκότα, « nos remparts tombés en ruine »; cette précision est visiblement due au besoin d'y adapter mieux la mention suivante des portes et verrous. — 13 *a*. L'ordre des hémistiches est renversé. — 14 α. Οὐδὲ εἷς, « pas un », exagération de מעט, « peu (de personnes) ». — 14 β. G semble avoir lu מפניה au lieu de פנים ; le suffixe se rapporte à הארץ du premier hémistiche, de là ἀπὸ τῆς γῆς. — L'expression ἡγούμενος ἀδελφῶν, στήριγμα λαοῦ = משל אחיו ומשען עמו, « gouverneur de ses frères et appui de son peuple », est visiblement un commentaire ajouté par le traducteur et n'appartient pas au texte original, où elle aurait formé un hémistiche isolé. — 16 α. Ἐν ἀνθρώποις ἐδοξάσθησαν = באנוש נכבדו, « ont été honorés parmi les hommes », pour ואנוש נפקדו, « (Sem, Seth et) Énos ont été mentionnés. — 16 β. Ἐν τῇ κτίσει = בבריאה, « dans la création », pour תפארת, « la gloire ».

L, 1 *a*. Manque entièrement dans la version grecque. — 1 β. Ὀνίου υἱός = בן־חניו, « fils d'Onias », pour בן־יוחנן, « fils de Yoḥanan ». — G ajoute ὁ μέγας = הגדול, « le grand ». Les verbes de ce verset et du verset suivant, qui se présentent chez H sous la forme passive, ont la forme active chez G, circonstance qui l'oblige à traduire אשר בדורו comme s'il était précédé de הוא = ὅς, « fut celui qui », de manière que la détermination susmentionnée qu'il rend par ἐν ζωῇ αὐτοῦ, « dans sa vie », devient une superfétation ridicule. — G comme S place le verset 3, relatif à la construction du mur, après le verset 4, relatif au creusement du bassin. Conformons-nous ici à cette dernière disposition. — 3 (= 2). Ὑπ' αὐτοῦ ἐθεμελιώθη ὕψος διπλῆς = אשר בידיו נוסד קיר משנה, « par lui fut fondé un (haut) mur double », au lieu de : אשר בימיו

נבנה קיר, « aux jours de qui fut construit un mur ». — 3 (= 2) β. Ἀνάλημμα ὑψυλόν = פנת pour פנות : — περιβόλου ἱεροῦ, traduction négligée de היכל מלך (pour בהיכל) מעון; — 2 α (= 3 α), ἐλατομήθη (correction de Fritsche pour ἐλαττώθη) ἀποδοχεῖον ὑδάτων = נכרה מקוה מים; le dernier mot manque dans H. — 2 β (= 3 β). G reproduit une leçon différente et bien inférieure à H. Au lieu de אשיח (ou plutôt ישוח), son original portait שיח, qu'il a erronément identifié avec שיחה, « fosse », et traduit négligemment par λάκκος, « citerne, lac »; puis au lieu de בם (altération de בו) il y avait כים, et au lieu de בהמונו on y lisait בהק(י)פו, « en son pourtour »; de là la phrase ridicule : λάκκος ὡσεὶ θαλάσσης τὸ περίμετρον, « une citerne au périmètre de la mer ». L'absurdité de cette comparaison a donné lieu à la correction χαλκὸς au lieu de λάκκος, de manière à faire allusion au bassin nommé ים הנחשת, « la mer de cuivre » (II Rois, VII, 23), mais cet ustensile n'avait qu'un diamètre de dix coudées, c'est-à-dire environ trente coudées de périmètre, ce qui est une dimension bien exiguë pour un bassin destiné à l'usage public. — **4.** Ce verset n'a pas été exactement compris par G, qui a attribué à חתף, « surprise », le sens de πτῶσις, « chute, ruine », et a lu au lieu de מִצָּר, « contre l'ennemi », מְצֻּר, « contre l'action d'assiéger, contre le siège », = ἐκ πολιορκῆσαι (correction de Fritsche pour ἐμπολιορκῆσαι). — 5 α. La version ἐν ἐπιστροφῇ ναοῦ (correction de Brettschneider pour λαοῦ), « dans la circonvallation du temple », repose visiblement sur la mauvaise leçon בהקפת אהל ou בתקופת אהל. — 5 β. G rend étourdiment מבית הפרכת par οἴκου καταπετάσματος, « la maison du voile », tandis que le sens vrai en est « de l'intérieur du voile ». — 6 β. G a omis les mots מכון (ou נכון) et מועד : ὡς σελήνη πλήρης ἐν ἡμέραις = כירח מלא ימים, « comme la lune pleine de jours », expression qui offre une fausse image. — 7 α. Ἐπὶ ναὸν ὑψίστου = היכל עליון pour היכל מלך. — 7 β. Ὡς τόξον φωτίζον ἐν νεφέλαις δόξης = וכקשת מאירה בענני כבוד, « et comme l'arc-en-ciel qui brille dans les nuages de gloire »; ענני כבוד est, dans les légendes rab-

biniques, un terme technique désignant les nuages dont Israël aurait été entouré pendant son séjour au désert, afin de le garantir contre l'ardeur du soleil. — 8 α. G reflète une leçon intéressante et qui peut bien être primitive, savoir : ὡς ἄνθος ῥόδων ἐν ἡμέραις νέων, « comme la fleur des roses aux jours du printemps ». Pour « rose », les langues sémitiques emploient généralement le mot וַרְד (וֶרֶד, וַרְדָא, وَرْد), que l'on rapproche habituellement du grec ῥοδον; il faut donc supposer que le texte de G portait au lieu de כנץ בענפי, « comme une fleur dans les branches », où la forme masculine נץ est hors d'usage, כנצת ורדים. — 8 a β. Ὡς πυρ καὶ λίβανος ἐπὶ πυρείου, « comme le feu et l'encens sur l'encensoir » = כאש ולבונה על המחתה pour כאש לבונה על המנחה, « comme le feu de l'encens sur l'oblation ». — 9 α. Ὡς σκεύος χρυσίου ὁλοσφύρητον, « comme un vase d'or massif », répond visiblement à ככלי זהב חבור מטיל, au lieu des mots corrompus חפוי ונאטיל. — 9 β. Κεκοσμημένον παντὶ λίθῳ πολυτελεῖ = הנאדר בכל אבני חפץ, « qui est orné de toutes les pierres précieuses », au lieu de הנאחז על אבני חפץ, « qui est posé sur des pierres précieuses ». — 10 α. Ὡς ἐλαία εὐπρεπὴς θαλλοῦσα καρπούς = כזית רענן מפריח (pour מלא) גרגר, « comme l'olivier distingué qui fait refleurir les fruits »; G. a rendu רענן d'une manière impropre, probablement par suite d'une simple négligence. — 10 β. Au lieu de עץ שמן מרוה ענף, « comme un térébinthe aux branches saturées (de sève) », G a lu וכברוש ירום לענן = καὶ ὡς κυπάρισσος ὑψουμένη ἐν νεφέλαις, « et comme un cyprès qui s'élève dans les nues ». — 11 β. Συντελείαν καυχήματος, « achèvement, perfection de gloire », rend littéralement l'expression מכלול תפארת, qui est sans doute plus originale que le בגדי תפארת du manuscrit retrouvé. — 11 a α. Θυσιαστηρίου ἁγίου = מזבח קדש, « autel sacré », pour מזבח הוד, « autel magnifique ». — 12 α. Ἱερέων = הכהנים, « les prêtres », pour אחיו, « ses frères ». — 12 β. Παρ' ἐσχάρα βωμοῦ = על גב המזבח, « près du foyer de l'autel », pour על מערכות, « près des rangées (de bois) ». — 12 a α. Ἀδελφῶν = אחים, « frères », pour בנים, « fils, jeunes gens. —

12 *a* β. Ὡς βλάστημα = כשתיל, « comme un rejeton », pour כשתילי. — 12 *b* α. Ὡς στελέχη φοινίκων = ככפות תמרים, « comme des branches de palmier », pour כערבי נחל, « comme des saules de rivière ». — 12 *b* β. Καὶ πάντες, « et tous », pour כל, « tous ». — 14. Καὶ συντέλειαν λειτουργῶν ἐπὶ βωμῷ = וככלותו לשרת על המזבח, « et lorsqu'il eut fini de servir sur l'autel », pour עד כלותו לשרת מזבח, « jusqu'à ce qu'il eût fini de servir l'autel ». — 14 β. La traduction κοσμῆσαι προσφορὰν ὑψίστου παντοκράτορος, « pour orner le sacrifice du Très-Haut, du Tout-puissant », suppose la leçon להדר קרבנ(ות) עליון (שדי) au lieu de ולסדר מערכות עליון, « et pour disposer les rangées du Très-Haut »; παντοκράτορος est une addition postérieure. — 14 *a*. Ce verset, relatif aux libations, manque dans le manuscrit Schechter. G offre : Ἐξέτεινεν ἐπὶ σπονδείου χεῖρα καὶ ἔπεισεν ἐξ αἵματος σταφυλῆς | Ἐξέχεεν εἰς θεμέλια θυσιαστηρίου ὀσμὴν εὐωδίας ὑψίστῳ παμβασιλεῖ = שלח למזרק ידו | ויסך מדם ענבים | וישפוך אל יסוד המזבח | לריח ניחח לאל עליון מלך כל, « il tendit sa main vers la coupe, versa du sang des raisins, et le répandit au fond de l'autel, en odeur agréable au Très-Haut, roi de tout ». — 16 α. Φωνὴν μεγάλην = קול גדול mieux que קול אדיר; — ἐν μνημοσύνῃν = לזכרון au lieu de להזכיר. — 17 α. Ὁ λαός, négligemment pour כל בשר. — 17 *a* α. Τῷ κυρίῳ αὐτῶν παντοκράτορι = ארוניהם האדיר, « leur seigneur tout-puissant », pour עליון, « le Très-Haut ». — 17 *a* β. Θεῷ τῷ ὑψίστῳ, « le Dieu très haut », pour קדוש ישראל, « le Saint d'Israël ». — 18 α. G a très bien saisi le sens de la phrase en conformité avec II Chroniques, XXIX, 27. — 18 β. Ἐν πλείστῳ ἤχῳ (bonne variante pour οἴκῳ) ἐγλυκάνθη μέλος = ברב המון העריב זמירו, « dans un très grand bruit le chant fut doux », phrase qui, tout en reproduisant exactement les deux derniers mots que nous avons rétablis plus haut par l'examen de la corruption du texte hébreu, montre clairement que le traducteur a lu ברב au lieu de ועל, et pris par erreur le mot המון dans le sens de « bruit » au lieu de celui de « multitude », qui convient incomparablement mieux. — 19 α. Ὁ λαὸς Κυρίου ὑψίστου = עם אל עליון pour עם הארץ. — 19 *a* α. Ἕως συντελέσθει

κόσμος Κυρίου = עד כלות עבודת יהוה, « jusqu'à ce que fût terminé le service de Yahwé », leçon évidemment meilleure que celle de H : עד כלותו לשרת מזבח, qui est copiée sur 14 α. — 19 a β. Ἐτελείωσαν répond sans aucun doute à הגיעו אל קץ au lieu de l'insipide הגיעו אליו ; j'ai déjà supposé cette leçon plus haut. — 20 β. Ὑμῶν. Fausse addition. — 20 a α. Δοῦναι εὐλογίαν Κυρίῳ ἐκ χειλέων αὐτοῦ = לתת ברכה ליהוה משפתיו au lieu de וברכת יהוה בשפתיו. — 21 α. G ne semble pas avoir lu שנית; la leçon לנפל ארצה, supposée pour l'hébreu, peut bien répondre à ἐν προσκυνησει de G. — 21 β. Ἐπιδέξασθαι (excellente correction de Fritsche pour ἐπιδείξασθαι) τὴν εὐλογίαν παρὰ ὑψίστου = לקחת הברכה מעליון, « pour recevoir la bénédiction du Très-Haut », au lieu de la phrase significative העם כלו מפניו, « le peuple tout entier devant lui (le nom sacré) ». — 22 α. Πάντες = כלכם pour אלהי ישראל. — 22 β. Τῷ μεγαλοποιοῦντι πάντη = המגדיל לעשות בכל, « qui fait grandement en tout », au lieu de המפליא לעשות בארץ, « qui agit merveilleusement sur la terre ».

La somme de ces détails n'est pas difficile à tirer, aussi bien relativement au texte que G avait sous les yeux qu'à ses aptitudes de traducteur.

Sur le premier point, il est indubitable que ce manuscrit, à côté de certaines leçons meilleures que celles qu'offre le manuscrit Schechter, était déjà défiguré par une foule de variantes, de fausses leçons, voire d'additions et de pertes très préjudicieuses pour le sens de la phrase.

Sur le second point on constate que, sauf des cas assez rares, G se montre à la fois superficiel, hésitant et négligent dans l'expression, et peu expérimenté dans le déchiffrement des mots frustes qui se présentaient à son regard. C'est le résumé du résultat auquel avait déjà donné lieu l'examen du fragment plus considérable publié par MM. Cowley et Neubauer.

LA DATE DE L'ECCLÉSIASTIQUE

Après avoir établi la forme et le sens les plus probables du second fragment, nous abordons le problème général relatif à

la date de l'Ecclésiastique, problème qui repose sur le point de savoir si le grand prêtre Simon, fils d'Onias, si exalté par le Siracide, est Simon Ier ou bien Simon II. Dans ma dernière étude je me suis décidé pour la première identification, et ce résultat a été acepté sans difficulté par M. Baethgen et admis comme assez probable par M. Strack. Beaucoup d'autres exégètes se tiennent pour le moment sur la réserve. Le seul critique qui se soit résolument prononcé contre cette conclusion est jusqu'à présent M. E. Kautzsch. Les considérations que cet éminent théologien met en ligne pour défendre l'opinion contraire et presque générale aujourd'hui doivent être examinées avec le plus grand soin. Mais avant d'entrer dans le vif de la question, il me paraît nécessaire de bien déterminer l'état où mon étude l'avait laissée. La valeur des raisons pour et contre pourra ainsi être plus facilement appréciée par les lecteurs impartiaux auxquels le dernier mot appartient de droit.

M'appuyant sur les graves différences qui se constatent entre l'original et la version grecque, j'ai dit ceci : « Mais ces faits, en apparence individuels, me semblent prendre une importance de premier ordre. Ils prouvent jusqu'à l'évidence qu'entre la composition et la traduction de l'opuscule de Ben-Sira, il s'est écoulé un espace de temps beaucoup plus considérable que celui qu'on admet généralement. Non seulement le texte de l'Ecclésiastique a eu le temps de se dégrader et de s'altérer par des leçons peu correctes, mais d'effacer de l'esprit du traducteur toute tradition relative à l'interprétation de ce livre, bien qu'il fût un descendant direct de l'auteur. On imagine difficilement qu'une œuvre de morale écrite expressément pour la jeunesse par le grand-père n'ait pas formé un des principaux facteurs dans l'éducation de son petit-fils. Aussi longtemps que le texte hébreu est resté inconnu,il était permis de voir dans le Simon du Siracide le deuxième de ce nom. Maintenant que nous avons la preuve que l'état du texte et de la traduction exige impérieusement un intervalle considérable entre l'auteur et le traducteur, le mieux qu'on a à faire, c'est de revenir à la première impression, qui est souvent la bonne, et, en abandonnant Simon II, absolument

ignoré par la tradition talmudique, de retourner au célèbre Simon Iᵉʳ, surnommé le Juste, que cette tradition considère comme la dernier survivant du grand synode réuni par Esdras, et dont elle ne tarit pas de louer l'activité et les institutions. Le livre de Ben-Sira a donc été écrit vers 290 avant l'ère vulgaire à une époque où la Palestine jouissait d'une tranquillité parfaite sous l'égide paternelle de Séleucus Iᵉʳ Nicator, qui accorda aux Juifs le droit de bourgeoisie dans toutes les villes qu'il bâtit en Asie. Sous ce règne si favorable aux Juifs, le grand prêtre Simon, généralement respecté à cause de sa grande piété, obtint facilement la permission de fortifier la ville et le temple par des murs d'enceinte et de creuser dans l'intérieur un grand réservoir d'eau; le tout dans le but évident de prévenir l'éventualité d'une surprise pareille à l'attaque cruelle dont elle avait été victime quelques années auparavant sous Ptolomée Soter ou Lagos, et qui n'avait pas cessé d'affliger les patriotes... La date de 290 explique admirablement le ton doux et humain qui distingue la morale de Ben-Sira, et le manque de toute explosion de zèle ou de fanatisme, ainsi que de toute plainte ou imprécation contre l'oppression du dehors et la scission du dedans. D'autre part, l'état relativement prospère de la Palestine se révèle par la pompe des cérémonies du temple et par la richesse extraordinaire du costume du grand prêtre; le peuple semble avoir été si fier de son chef religieux qu'il n'a plus formé le moindre vœu pour le rétablissement de la dynastie davidique, et Ben-Sira a bien interprété cette résignation en disant que le règne de David n'était accordé que de fils en fils, et devait par conséquent prendre fin avec l'extinction de la lignée directe, tandis que l'autorité d'Aaron était promise à tous ses descendants. Cet état a bien changé sous les règnes suivants et surtout vers 200 av. J.-C., qui tombe pendant le règne d'Antiochus III le Grand (222-186)... La Judée, dévastée et entièrement épuisée, dut être exemptée de tribut pendant trois ans, et d'un tiers de tous les tributs dans l'avenir en considération des pertes qu'elle avait subies. Il fallut aussi remettre en liberté un grand nombre de personnes retenues comme esclaves et les rétablir dans leurs biens. Le temple ayant dû

être réparé, Antiochus ordonna que le bois nécessaire aux réparations, qu'on tirait des provinces et du mont Liban, ne payât pas de péage. »

Voici maintenant la conclusion :

« Ce n'est pas à une époque aussi agitée et aussi malheureuse qu'un écrivain hiérosolymitain aurait produit un ouvrage d'esprit reposé et de sang-froid tel que l'Ecclésiastique. Une autre considération ne doit pas enfin être perdue de vue. Jérusalem est qualifiée de forteresse dès l'attaque imprévue de Ptolémée Soter, et elle conserve cet état pendant le règne d'Antiochus le Grand, où il n'est fait aucune allusion à la réparation des défenses de la ville. Or, étant donné que le pontife Simon, contemporain de Ben-Sira, en dehors de la fortification du temple, a dû également fortifier Jérusalem par un solide rempart (Ecclésiastique, L, 14), il ressort avec évidence que ce pontife est bien Simon I^{er}, le Juste, contemporain de Séleucus Nicator, alors que, par suite de l'attaque précitée, il fallait penser à augmenter la résistance de la ville sainte. Il va sans dire que le mot πάππος, appliqué à l'auteur par le traducteur grec, pouvant désigner l'ancêtre éloigné, ne s'oppose aucunement à la date de 290, dégagée par des considérations littéraires et historiques. »

B. — Objections de M. Kautzsch.

Après avoir invoqué l'autorité de plusieurs exégètes et historiens modernes qui voient dans le Simon du Siracide le pontife Simon II, M. le professeur E. Kautzsch expose tout au long les raisons qui l'obligent à se rallier à leur opinion. Je me fais un devoir de présenter presque littéralement la série totale de ses arguments, en faisant accompagner chaque détail d'une remarque indiquant avec la plus grande concision la manière dont le point litigieux doit être envisagé dans l'hypothèse contraire, de laquelle je suis pour l'instant le seul défenseur.

M. Kautzsch ouvre le débat par l'exposé suivant :

« Cette manière de voir (l'équivalence du Simon du Siracide et Simon II) qu'avec la plupart des savants modernes nous

tenons pour exacte, a été attaquée de plusieurs manières, nous devons donc nous demander d'abord ce qui nous a été présenté dans le livre de Jésus Sirach à son sujet et au sujet des conditions politiques de son temps. De ce Simon II, Josèphe dit (Ant., XII, 10 suiv.) qu'il succéda comme grand prêtre à son père Onias, oncle du célèbre percepteur d'impôts, Joseph, fils de Tobias, et que par suite de sa parenté avec Joseph, il avait été entraîné dans les troubles politiques et dans les luttes des fils de Joseph les uns contre les autres. Ce qui est dit à son sujet est assez peu de chose. Malgré cela, nous ne devons pas douter que Simon II peut avoir été un homme fort important (« ein hochbedeutender Mann gewesen sein kann »). Combien de ceux qui de leur temps, par la puissance de leur personnalité, ont exercé une influence imposante sur leurs contemporains, ont été rapidement oubliés par la postérité. Nous devons aussi nous représenter en outre que Jésus Sirach écrit sous la fraîche impression de la personnalité et de l'apparition (« des Auftretens ») de l'homme qui lui a peut-être été attaché par l'amitié, et qu'avant tout, par cette raison, il n'a pas cru nécessaire de donner une indication plus précise de son Simon en opposition avec Simon I[er], puisqu'il était bien exclu qu'il pût entendre un autre que le grand prêtre décédé. »

Rien de plus habile que cette entrée en matière. Le savant critique cherche d'abord à écarter deux fortes objections qui se présentent tout de suite à l'esprit : l'obscurité de son héros Simon II et l'omission par Ben-Sira de tout indice qui fasse allusion à ce dernier plutôt qu'à Simon I[er]. Si Simon II n'est pas connu par ailleurs, dit M. Kautzsch, c'est la faute de la mémoire trop courte de la postérité ingrate, et si le Siracide n'écrit pas clairement Simon II, c'est qu'il n'a pas pu penser alors à un autre. Je crois que les partisans de l'hypothèse contraire ne se laisseront pas encore évincer. En ce qui concerne le premier point, la préférence accordée d'emblée à une célébrité *possible* sur une célébrité *réelle* paraîtra à beaucoup assez étrange, et cela d'autant plus que Josèphe, en blâmant la conduite d'Onias, fils de Simon II, qui menaçait de provoquer de grands malheurs sur la ville et le peuple, n'aurait pas manqué d'établir une comparaison entre l'insou-

ciance du fils et la sollicitude de son père pour le bien de la nation. Si Josèphe néglige de faire cette comparaison dans l'intérêt de son exposé historique, il y a beaucoup à présumer que Simon II ne s'était distingué par aucune qualité éminente qui méritât d'être mentionnée. Quant au second point, il ne faut pas perdre de vue que la célébrité générale du premier Simon imposait d'autant plus au Siracide le devoir d'indiquer expressément que les éloges qu'il accorde s'adressent au descendant au lieu de s'adresser à l'ancêtre. Écrivant un livre moral pour la postérité, le Siracide devait bien déterminer l'identité du héros sacré qu'il acclame comme la gloire de son peuple. Si toute indication précise lui a paru inutile, c'est plutôt parce que le grand prêtre visé était le seul qui portait alors le nom de Simon et qu'aucune confusion n'était à craindre.

Mais n'y a-t-il pas malgré cela des raisons qui amènent à penser à Simon II ? M. Kautzsch nous les présente dans toute la clarté désirable :

« Pour Simon II et son temps parlent diverses circonstances importantes. Ce sont d'abord les constructions faites par le grand prêtre Simon : la fortification de la ville, la réparation du temple, le creusement du réservoir et la construction du mur du temple (ainsi d'après le texte hébreu). Cela convient à ce que Josèphe raconte du temps du pontificat de Simon II, bien qu'il ne mentionne le nom du pontife qui y participait nécessairement. Jésus Sirach attribue à ce pontife ces constructions obtenues de la faveur d'Antiochus le Grand (223-187). Puis, les dangers qui ont menacé la vie du Siracide par suite des calomnies prononcées contre lui auprès d'un roi (LI, 5 et suivants) s'expliquent très bien des circonstances politiques de son temps. Ayant fait des voyages en Syrie et en Égypte, il a pu paraître suspect à chacun des rois de ces deux pays, comme conspirant au profit de l'adversaire. Car la rivalité de deux royaumes depuis 217, où Antiochus vaincu céda la Célésyrie, la Phénicie et la Palestine à Ptolémée IV Philopator, jusqu'à l'an 190, où il battit les Égyptiens près de Panéas, concernait en première ligne la possession de la Palestine. Enfin, le fait que le Siracide montre des sentiments amers contre l'orgueil et les violences des païens et de leurs souve-

rains, sans parler cependant de persécutions religieuses, convient exactement aux années 190-170 désignées comme le temps où le livre de Ben-Sira a été composé. »

Je ne sais si je m'abuse, cette argumentation me semble de nature à laisser bien des doutes. On peut rétorquer sans hésitation la conséquence tirée des périls encourus par le Siracide à cause des accusations portées contre lui en haut lieu. Le passage LI, 5, ne parle que d'un seul roi, λόγου ψευδοῦς βασιλεῖ, et non de deux à la fois, comme, d'après M. Kautzsch lui-même, le cas devait se présenter s'il s'agissait de l'époque où la Palestine était la pomme de discorde entre Antiochus le Grand et Ptolémée Épiphane. Ce roi était donc nécessairement Séleucus Nicator, l'unique souverain de la Palestine au temps de Simon Ier. D'autre part, les plaintes contre les violences commises par les gouvernements païens ont été de tous les temps postexiliques ; elles n'ont aucune signification particulière et s'il fallait absolument une allusion historique, rien n'empêcherait de penser au pillage imprévu de Jérusalem par Ptolémée Soter, où la politique grecque s'est montrée pour la première fois dans toute sa rapacité insatiable et son manque de foi insolent. Le premier argument, qui est tiré des facilités données par Antiochus III pour effectuer diverses réparations dans la ville sainte, me semble également plutôt confirmer qu'infirmer la thèse que je défends. Il repose d'abord sur une base bien contestable. Il paraît plus que vraisemblable que Simon II, tout aussi bien que son père Onias III, s'était volontairement abstenu d'entrer en relations avec la cour souveraine. On sait qu'Onias III, par suite de son extrême avarice, avait tellement irrité Ptolémée Évergète, roi d'Égypte, que celui-ci menaça de livrer la Judée en proie à ses troupes. Pour conjurer ce danger, le peuple, visiblement représenté par le Sénat, dut envoyer de sa part une ambassade commandée par Joseph, fils de Tobie, neveu d'Onias, pour apaiser la colère du roi. La soustraction de la direction politique au chef religieux a très probablement continué sous Simon II. C'est selon moi la vraie raison du silence observé par Josèphe sur ce pontife, dans sa relation des constructions faites à Jérusalem sous son pontificat. Cela est d'autant plus vraisemblable que l'historien

susnommé fait valoir élogieusement le mérite de Joseph à l'égard de son peuple, malgré le trait assez scabreux qu'il en rapporte. A plus forte raison n'aurait-il pas manqué de louer Simon II si celui-ci avait pris part aux négociations relatives aux constructions hiérosolymitaines. Bref, en faisant abstraction de détails peu saillants, les faits examinés sont décidément défavorables à la thèse adverse.

M. Kautzsch cherche enfin à écarter mes arguments relatifs au mauvais état du texte dont s'est servi le traducteur et de la traduction elle-même, circonstances qui attestent l'existence d'un intervalle considérable entre la composition du livre et sa traduction. Sur le premier point le savant critique fait remarquer que la qualité d'un texte et de ses variantes dépendent de trop de circonstances diverses et purement fortuites pour qu'on en puisse tirer des conséquences déterminées ; et quant à ce qui concerne les multiples fautes de traduction du jeune Siracide, ce fait ne serait probant que si l'on pouvait démontrer que depuis l'apparition du livre, l'usage de la langue avait tellement changé que le traducteur ne pouvait plus comprendre le sens des tours de phrase employés par l'auteur, mais ce n'est nullement le cas : les plus mauvaises fautes de traduction ont plutôt une raison toute différente. Dans un texte non ponctué la confusion de formes verbales avec des formes nominales (וייצר et ויצר ; יגיע et יגע) n'a rien à faire avec le changement de la langue. Là même où il se trompe dans la traduction de mots isolés, cela ne concorde pas avec un progrès fait par l'hébreu dans l'entre-temps, mais avec ce fait qu'il a rendu les mots individuels par les mêmes équivalents grecs, sans regarder s'ils ne se trouvent pas dans une nuance de sens particulière. Il rend ainsi חפץ par *εὐδοκία*, bien que ce mot ait le sens de « chose, affaire », aussi bien dans ce pэssage que dans le livre de Qoheleth. »

J'ose espérer que ceux qui ont prêté quelque attention à mon mémoire précédent verront aussitôt que les remarques du savant critique passent à côté de la vraie base de mes déductions. Personne n'a soutenu qu'en l'espace de 40 ans des copies d'un même ouvrage faites par des scribes négligents ne pussent être, dans certaines circonstances, gravement

détériorées ou se remplir de nombreuses variantes. Notre cas est tout à fait spécial. Ben-Sira compose un recueil de morale pour la jeunesse de son temps et naturellement avant tout pour ses descendants directs, fils et petit-fils. Est-il imaginable que cet original autographe, gardé comme une relique de famille, ainsi que les copies faites immédiatement par les proches parents de l'auteur et en possession du petit-fils, soient arrivés au degré d'illisibilité ou de mutilation que nous montrent à profusion la traduction du jeune Siracide? S'il n'y avait que des variantes à noter, la chose pourrait s'expliquer par l'intervention des copistes ignares ou ambitieux, mais comment expliquer les faux déchiffrements si ce n'est par l'effacement des mots dans le manuscrit? Des lectures insipides telles que צווי pour צורך, ידבר pour יגבר ou יכבד, ממים אל תהום pour ממרום אל מרום, אבל pour הבל, אשמרת סתר pour מטמנת שקר, etc., etc., ne sont possibles que lorsqu'on a sous les yeux des mots devenus indistincts non par une tache d'encre fortuite, mais par des corrosions de vétusté qui ne laissent qu'une trace obscure et indécise demandant des conditions de déchiffrement qui ne sont pas à la portée de tout le monde. Et les innombrables omissions ou additions de mots et de phrases entières ne prouvent-elles pas une longue série d'années pendant lesquelles les copistes se sont transmis les manuscrits de main en main? Ou bien faut-il admettre que les fils de Ben-Sira ont détérioré eux-mêmes l'original de leur père de manière que le petit-fils n'ait pu avoir entre les mains qu'un texte excessivement corrompu? On nous excusera de ne point admettre une pareille énormité. Pour ce qui concerne les fausses traductions, elles sont loin de se borner à des confusions provenant de lectures vocaliques différentes ou du désir de rendre par le même mot grec certain mot hébreu doué de sens divers, comme semble le croire notre savant contradicteur, elles atteignent souvent le sens général du distique entier et parfois même celui de plusieurs distiques en même temps. J'ai fourni tant d'exemples de ces sortes d'erreurs qu'il me paraît inutile de les reproduire en ce lieu. Eh bien! on ne croira jamais que le sens traditionnel de l'œuvre du grand-père ait pu être complètement effacé de la mé-

moire de son petit-fils, et l'on admettra avec infiniment plus de logique que la disparition de toute tradition littéraire atteste l'existence de plusieurs générations entre l'auteur et le traducteur. Il va sans dire que les erreurs du jeune Siracide n'ont rien de commun avec celles qui ont leur source dans un changement progressif de la langue. L'hébreu de Ben-Sira est un idiome savant employé en littérature seule; je ne m'explique donc pas comment M. Kautzsch peut exiger comme une condition indispensable qu'on lui présente des erreurs de cette nature.

NOUVELLES CONSIDÉRATIONS

Par un hasard des plus favorables, le nouveau fragment publié par M. Schechter posséde une valeur critique peu ordinaire. Non seulement on y relève en proportions inattendues des divergences avec la version grecque et des divergences capitales comme confusion de consonnes, même non similaires, additions et omissions de phrases complètes, faits qui prouvent que l'original du traducteur n'appartenait pas à la famille des manuscrits qui émanaient directement du texte autographe de Ben-Sira. Dans cette série très riche de modifications, le fait le plus frappant est sans conteste l'omission dans la version grecque de l''hémistiche L, 1 α, qui donne au pontife Simon le titre splendide גדול אחיו ותפארת עמו, « le plus grand de ses frères et la gloire de sa nation ». Nous touchons ici du doigt l'état usé et mutilé du manuscrit du traducteur. Le prétexte de négligence de la part de ce dernier n'est pas possible, quel que soit même le degré de parenté qui le rattache à l'auteur.

Heureusement le nouveau texte nous fournit d'autres preuves directes en faveur de Simon Ier. Le Siracide attribue à l'intervention du pontife Simon, fils de Yoḥanan, שמעון בן יוחנן, trois sortes de construction : 1° réparation et fortification du temple ; creusement d'un réservoir ; 3° construction d'un mur pourvu de tours autour du temple ; 4° fortification de la ville. Le temple et la ville sont également bien parta-

gés : le premier est fortifié en dedans et au dehors, la ville est fortifiée et pourvue d'eau potable dans son enceinte. L'original hébreu nous fait connaître en outre que cette deuxième partie des travaux a été exécutée par Simon dans l'intention mûrement pesée de protéger le peuple d'une surprise hostile (הדואג לעמו מחתף). Ce souci si honorable pour le grand prêtre, Josèphe le signale comme la cause originale du titre honorifique de Simon I[er]. « Après la mort du grand sacrificateur Onias, Simon son fils lui succéda et fut surnommé le Juste à cause de sa piété et *de son extrême bonté pour sa nation.* » D'autre part, le logion que la tradition rabbinique a conservé de ce personnage confirme en résumant on ne peut mieux les traits dessinés à son sujet par le Siracide et Josèphe : Simon disait : « Le moude repose sur trois bases : la loi, le culte et la bienfaisance », על שלושה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים. La conviction que les rites sacrificiaires ont une importance égale à celle de la loi n'explique-t-elle pas la solennité extraordinaire mise en pratique dans les cérémonics du temple par le Simon du Siracide? Puis, n'est-il pas évident qu'un homme qui a pour troisième principe la bienfaisance dans son sens individuel et général, ait été distingué par deux auteurs différents comme ayant été très soucieux du bien de sa nation? Quant à Simon II, il n'a à son avoir ni un titre ni un dicton restés dans la mémoire de la postérité ; de plus, son nom ne figure même pas à l'occasion des constructions qui eurent lieu de son temps, de sorte que pour le faire sortir de son obscurité, on est obligé de lui assigner *un rôle de premier ordre* sur lequel les documents extraits par Josèphe ne savaient pas un traître mot; cela est tout autre chose que de l'histoire.

Il me reste à examiner une seule objection, bien légère, il est vrai, car M. Kautzsch n'en parle qu'incidemment. Ce savant reconnaît bien avec moi qu'après les dévastations commises par Ptolémée Soter, les œuvres de réparation étaient devenues nécessaires[1]; il ajoute cependant « qu'on ne nous en fait

1. Josèphe dit formellement : « Ainsi, étant maitre de la ville, il la traita cruellement. »

aucune part, tandis qu'au temps de Simon II, on nous parle expressément de travaux réparatoires ». L'explication en est simple : des réparations de détail sont presque à l'ordre du jour dans les grandes villes et personne ne cherche à les entraver ; aussi sont-elles régulièrement passées sous silence par les historiens. Celles qui eurent lieu sous Antiochus le Grand ne sont mentionnées par Josèphe que dans le but de prouver la générosité particulière de ce roi qui exempta de péage le bois nécessaire à ces réparations. Celles-ci se bornaient exclusivement aux parties démolies du temple ; il n'est question ni du mur d'enceinte de la ville ni d'un nouveau réservoir, et cela par la raison excellente que la demande de ces travaux eût paru suspecte au nouveau souverain. Au temps de Séleucus Nicator, la Palestine jouissait encore d'un état d'autonomie à peine entamée. Ce roi favorable aux Juifs, étant assuré de leur fidélité par la piété notoire du grand prêtre, aurait voulu réparer le dommage causé par Ptolémée Soter et aurait permis de consolider les fortifications de la ville, afin de la protéger contre une surprise de la part d'un rival éventuel. La création d'un grand réservoir facilitait la résistance en cas d'une attaque imprévue venue du côté de l'Égypte, étant donné l'éloignement des troupes de secours assyriennes. Ne négligeons pas enfin un autre indice assez remarquable : La piété extraordinaire du grand pontife fait le sujet de deux passages de la prière du Siracide : XXXIII (XXXVI), 4, on lit : « Comme tu es *sanctifié* par nous devant la face des païens, ainsi montre ta grandeur sur eux devant notre face » ; et au verset XXXVI, 22 (XXXIII, 19) : « Écoute, ô Seigneur, la prière de tes serviteurs, d'après la bénédiction d'*Aaron* sur ton peuple » ; les deux versets s'expliquent mutuellement : L'Aaron qui bénit et sanctifie le peuple au vu et au su des païens, est bien le grand prêtre Simon I[er] que tout le monde honorait comme l'homme le plus juste de son époque. Simon II a pour lui le seul fait d'avoir existé, et encore doit-il cette simple mention à un répertoire de généalogie, mais c'est un nom dépourvu de tout écho historique.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Nous pouvons maintenant résumer dans un ordre logique et précis les divers arguments qui favorisent notre point de vue :

a) *Caractère du texte employé par le traducteur grec.*

1. Le texte traduit par le jeune Siracide était rempli de fautes consistant non seulement en substitution de lettres et de mots, mais aussi en suppressions et additions de phrases entières.

2. Il appartenait à une famille de manuscrits très différents du texte original.

b) *Degré d'instruction et moyens du traducteur.*

1. Le traducteur grec n'avait à son service aucune tradition familiale relative à la lecture et au sens particulier des mots moins communs.

2. Déchiffreur médiocre, il rétablissait souvent le texte fautif ou effacé d'une manière superficielle, sans être rebuté par l'insignifiance ou la platitude de l'idée qu'il a cru y trouver.

3. Pour traduire l'œuvre de son aïeul, il a dû chercher à se procurer un manuscrit aussi ancien et aussi correct que possible, et si, néanmoins, il s'est résigné à se servir d'un exemplaire fautif, c'est certainement parce que ceux qu'il a pu examiner n'étaient pas meilleurs que le sien.

Les thèses résumées sous les rubriques *a* et *b* établissent avec certitude qu'entre la composition et la traduction de l'Ecclésiastique, il s'est écoulé un temps beaucoup plus considérable que l'espace de 40 ans admis par ceux qui voient dans l'auteur le grand-père du traducteur.

c) *Identité de Simon Ier le Juste avec le Simon du Siracide.*

1. Le Simon du Siracide est qualifié « le plus grand de ses frères et la gloire de son peuple ». Cette distinction extraordi-

naire ne peut convenir qu'à celui que la tradition juive d'accord avec Josèphe a surnommé « le Juste ». Simon II n'est connu que de nom.

2. Si, malgré tout, le Siracide avait voulu faire allusion à Simon II, il l'aurait nécessairement désigné par un numéro d'ordre ou par un attribut distinctif, afin qu'il ne fût pas confondu avec son illustre prédécesseur homonyme ; il a donc pensé à Simon I[er]. La tournure passive avec בדורו et בימיו au lieu de celle active avec בדורנו et בימינו, montre d'ailleurs qu'il est né après l'exécution des travaux dont il parle.

3. Le soin particulier avec lequel le Simon du Siracide s'emploie à protéger le peuple et à rendre toute la solennité aux rites sacrificiels du temple correspond à l'adage connu de Simon le Juste, qui considère, à côté de la Loi, les actes de bienfaisance et le culte sacrificiel comme les bases de la société juive ; de Simon II, l'histoire n'a conservé ni adage ni le moindre acte méritoire.

4. Le Simon du Siracide participe personnellement à l'exécution de nombreux travaux ; l'histoire ne dit pas que Simon II ait pris une part quelconque à ceux qui ont été exécutés de son temps, probablement sur l'initiative du sénat de Jérusalem.

5. Ces derniers travaux ne concernaient d'ailleurs que les réparations de certaines parties endommagées du temple, tandis que ceux qui se firent sous les auspices de Simon l'ancien intéressaient en même temps les fortifications et le bien-être de la ville.

6. Le silence de Josèphe sur l'exécution de tels travaux au temps de Simon I[er] vient du peu de résultat qu'ils ont finalement produit pour la défense ultérieure de Jérusalem. Pour le Siracide qui est presque contemporain, ces œuvres avaient, au contraire, l'utilité incontestable de rassurer les Hiérosolymitains contre une surprise hostile à l'instar de celle dont ils furent victimes de la part de Ptolémée Soter. Le Siracide relève formellement ce bienfait.

Le résultat me paraît inévitable : le Simon du Siracide n'est autre que Simon I[er] ayant fonctionné avant 290 av. J.-C. L'Ecclésiastique a été composé près de cette époque et non en 170. Cette

date dérange quelque peu certaines estimations des critiques modernes. Je regrette de leur avoir causé ce désagrément, mais j'espère que, plus scrupuleux que les « suméristes », ils ne maintiendront l'opinion contraire qu'après avoir apporté de nouvelles preuves.

APPENDICE

Le mémoire précédent était déjà presque entièrement composé quand mon attention a été attirée sur deux nouvelles études parues dans le cahier d'octobre-décembre 1898 de la *Revue des études juives*, aux pages 210-217 et 308-317, et dues respectivement à M. Israël Lévi et à M. W. Bacher. Je me fais un devoir d'en faire connaître les points les plus saillants.

Les notes de M. Is. Lévi concernent le nouveau fragment publié par M. Schechter. Contrairement à la traduction adoptée par ce dernier savant et à celle faite par moi plus haut, M. Lévi rattache L, 1 au texte précédent et donne au groupe XLIX, 14-16 et L, 1 une tournure nouvelle, d'après lui indispensable :

Peu ont été créés sur la terre qui fussent semblables à Énoch.
Aussi a-t-il été enlevé au ciel.
Est-il né un homme comme Joseph?
Aussi son corps a-t-il reçu des honneurs insignes.
Sem, Seth et Enosch ont été distingués,
Parce qu'ils étaient au-dessus de tout vivant, la gloire de l'humanité.
Le plus grand [aussi] parmi ses frères, la gloire [aussi] de son peuple,
Fut Siméon, fils d'Onias, le prêtre.

C'est très ingénieux, on le voit, mais bien des lecteurs trouveront peut-être, je le crains, qu'à force de vouloir trop cimenter le couplet, M. Lévi n'ait réussi qu'à en rendre les fissures encore plus béantes. Le lien des causes à leurs effets est loin de s'imposer ; Hénoch est enlevé au ciel, non parce que peu de personnes lui ressemblaient, mais par suite de son commerce fréquent avec les Élohîm. D'autre part, si le corps de Joseph a été emmené d'Égypte en Palestine, c'est que Joseph,

comme Jacob avant lui, l'avait expressément demandé à ses frères et non pas à titre d'une récompense quelconque. Quant à la déclaration que « Sem, Seth et Énos étaient au-dessus de tout vivant, la gloire de l'humanité », déclaration flanquée par surcroît de cette autre énonciation qui établit une comparaison entre le grand prêtre Simon et les trois patriarches précités[1], bien fort sera celui qui en saisira le pourquoi et la contexture. Les versions grecque et syriaque, quoique fautives en certains détails, sont incomparablement plus exactes pour le sens général. Du moins, elles n'attribuent pas à la conjonction וגם la signification adverbiale « aussi est-il = c'est pourquoi » que Ben-Sira exprime régulièrement par לכן ou על כן.

En dehors de ce morceau de résistance, il y a peu de chose à glaner. Dans אשיח כים בהמונו (L, 3), אשיח serait un néologisme (?) ayant le même sens que שיחה et בהמונו, ainsi que dans Ecclés., v, 9, signifierait « richesse »; l'auteur dirait que « c'est *aux frais* du grand prêtre que fut exécuté le travail », mais dans ce cas, au lieu d'une tournure entortillée et peu hébraïque, l'auteur aurait simplement employé la forme verbale active כרה à la place du passif נכרה. — חתף, n'en déplaise à M. L., est bien חֶתֶף et non חֹתֵף; ἀπὸ πτώσεως (non πτοήσεως) est suffisamment correct; cf. נפל שר, הירד. — בהשגיחו, « lorsqu'il présidait à l'administration du pays », est, quoi qu'on dise, mal placé dans ce contexte; il faudrait au moins על עסקי העם au lieu de מאהל. — Sur la forme verbale de אור je me réjouis d'être d'accord avec M. L., qui incline aussi à trouver le mot מטיל dans le groupe altéré נאטיל. — מרוה, « enivre », combine la ponctuation inexacte מְרַוֶּה et un sens purement araméen.

M. W. Bacher a fait un compte rendu de l'ouvrage d'ensemble de M. Lévi sur l'Ecclésiastique. Malgré certains encensements obligés, sa critique est bien abondante. Comme moi, il arrive à la conclusion que pour la *Baraïta* de *Meguilla*, 11 *a*, שמעון הצדיק est « forcément » Simon I[er] et non Simon II;

1. A noter les deux « aussi » intercalés dans L, 1 α.

c'est un bon point en faveur de la date de 290 que j'ai fixée pour l'œuvre de Ben-Sira. La plupart des autres remarques se rapportent à des détails très menus. Notons la bonne hypothèse que le grec κατένυγην pour ואנחה (XLVII, 2 *d*) vient de la lecture וְאֶנָּחֶה[1]. — J'ai de la peine à voir dans מתחתיו נברא בשר (XLVIII, 13 *b*) une allusion à II Rois, le corps de l'enfant n'a pas été créé de nouveau, l'esprit seul y retourna. — ימתיק בחך (XLIX, 1 *c*) n'est pas possible, le palais n'étant pas un récipient comme la bouche, המתיק בפיו. A mon sens, en exagérant le respect de la lettre écrite on aboutit souvent à laisser à la charge du pauvre auteur des monstruosités linguistiques et des platitudes logiques qui l'auraient fait frémir s'il les avait connues. Pour nous, nous préférons réserver notre respect au bon sens de l'auteur d'abord et ensuite à la forme actuelle des mots inintelligibles de son livre.

J. HALÉVY.

1. Dans le *Journal asiatique* j'avais supposé וְאֹנְחָה (comme וְאֹכְלָה).

NOTES ET MÉLANGES

Notes pour l'histoire d'Éthiopie contemporaine.

La *Bibliothèque nationale de Paris* a acquis récemment un certain nombre de documents provenant de notre ancien consul de France à Massaoua, M. Guillaume Lejean.

Grâce à l'obligeance de M. l'Administrateur général de la Bibliothèque et des Conservateurs du département des manuscrits, j'ai pu consulter ces documents et copier pour les publier quelques lettres rédigées en amharique, actuellement la langue officielle de l'Abyssinie. Les unes concernent l'histoire de l'Éthiopie à l'époque de Théodoros, d'autres sont de simples billets qui ne manquent pas d'intérêt au point de vue de la langue, soit qu'ils émanent de personnages importants, soit qu'ils aient été écrits par des personnes qui ont eu un rôle secondaire à cette époque.

Les unes et les autres montreront quelle était à ce moment l'influence de la France sur les côtes de la mer Rouge, et les espérances que fondaient sur notre pays les populations de ces contrées et les chefs qui se disputaient la couronne d'Abyssinie.

Quelques-unes de ces lettres sont accompagnées d'une traduction, que nous reproduirons, car souvent elle donne seule la date de l'écrit, en la faisant suivre d'une traduction littérale.

Pour les explications que nous aurons à ajouter, nous nous référerons principalement à l'ouvrage écrit par M. G. Lejean lui-même et intitulé : *Théodore II, le nouvel empire d'Abyssinie et les intérêts français dans la mer Rouge*, Paris, Amyot, 1865, où se trouve déjà la traduction de plusieurs de ces documents. Pour éviter des répétitions, nous donnerons seulement le nom de M. Lejean, suivi d'un numéro indiquant la page de son livre.

Nous croyons devoir commencer par une lettre adressée par Oubié, roi du Tigré, à notre consul à Massaoua en 1849.

LETTRE D'OUBIÉ, ROI DU TIGRÉ.

Sur papier blanc, double feuille, de $0^{m}37$ c. de long, sur $0^{m}24$ de large.

ደብዳቤ ፡ ከትግሬ ፡ ንጉሥ ፡ ከውቤ ፡ ከጌታ ፡ ሮላን ፡ የፈረንሲስ ፡ ቍንስል ፡ በምጥዋ ፡ ይድረስ ። በየካቲት ፡ ጦሬ ፡ በእምኩሉ ፡ የወረደ ፡ ያለፈቃዴ ፡ ነው ፡ የፈረንሲስ ፡ ቤት ፡ ቍንጽል ፡ ቢዘረፍ ፡ እጅግ ፡ አዘንሁ ፡ ይኸነን ፡ ለፈረንሲስ ፡ ንጉሥ ፡ ላክ ፡ ፍቅራችን ፡ እንዳይቀዘቅዝ ፡ ፍቅር ፡ ቢበዛ ፡ እውዳለሁ ፡ ከፈረንሲስ ፡ ንጉሥ ፡ በቀር ፡ እምወደው ፡ የለም ፡ እርሱም ፡ ለጠላቴ ፡ ሀሉ ፡ ረዳት ፡ ይሁነኝ ።

ይኽ ፡ የተጣፈ ፡ አውዜን ፡ ሳላሁ ፡ በመስከራም ፡ በ፳ ወ፫ቀን ፡ ነው ።

Sceau de Oubié (renversé), formé de deux circonférences concentriques, entre lesquelles se trouvent les légendes ; dentelé sur les bords. Dans le cercle limité par la petite circonférence, un lion passant de droite à gauche, couronné, avec une croix double plantée au milieu du dos ; la face du lion est tournée vers la gauche. Deux légendes, l'une en caractères éthiopiens, ደጃዝማች ፡ ውቤ ፡, dadjâzmâtch Wĕbié, *Général Oubié*, l'autre en caractères arabes.

Traduction (donnée par M. G. Lejean, p. 254) : « Lettre d'Oubié, roi du Tigré, à Monsieur Rolland, consul de France à Massouah.

« Nous désirons que vous connaissiez que dans les événements de Macollo, arrivés en février dernier, nous n'avons pris volontairement aucune part, et que nous regretterions vivement d'avoir donné lieu à votre Gouvernement de douter de notre amitié.

« Ainsi que nous vous l'avions fait savoir, nous sommes toujours dévoué à la France et disposé à le lui prouver ; d'elle seule nous espérons des secours pour nous défendre contre les nouveaux ennemis qui nous menacent.

« Veuillez, Monsieur le Consul, donner à votre Gouvernement connaissance de nos sentiments, afin que nous ayons la grande satisfaction d'être comptés toujours au nombre de ses amis les plus sincères.

« Fait à Aouziène le 1er octobre 1849. »

« Nous, soussignés, certifions que l'écrit français ci-dessus est la version fidèle, quant au sens, de l'écrit en hamara qui le précède, et au bas duquel est le cachet du roi Oubié.

« C.-T. LEFEBVRE. Dr GUIL. SCHIMPER, naturaliste. »

TRADUCTION LITTÉRALE : « Que la lettre du roi du Tigré, d'Oubié, parvienne au seigneur Rolland, Consul de France à Massaoua. Le fait que mes troupes sont descendues à Mekoullou au mois de février dernier, a été contre ma volonté et lorsque la maison du Consul de France[1] a été pillée, j'en ai été attristé (j'ai beaucoup regretté que la maison du Consul de France ait été pillée). Mande cela au roi de France afin que notre amitié ne soit pas refroidie ; je désire que notre amitié soit plus grande (mot à mot : l'amitié si elle est grande, je désire), car il n'est personne que j'aime excepté le roi de France ; qu'il me soit une aide contre tous mes ennemis.

« Ceci a été écrit pendant que je suis à 'Aouziène, dans le mois de maskaram, le 23e jour. »

L'année nous est indiquée seulement par la traduction. Le mois de maskaram commence le 10 septembre et finit le 9 octobre ; celui de yakâtit comence le 7 février et se termine le 8 mars (A. d'Abbadie, *Dict. de la langue amariñña*, Paris, Vieweg, 1881, col. 651).

Le roi Oubié, l'auteur de cette lettre, était fils de Dadjaz Haïlo, chef héréditaire du Samen, province d'Amharâ. Il apparaît en 1831 comme un aventurier ; peu de temps après

1. Lire የፈረንሴስ ፡ ቈንጺል ፡ ቤት ፡, et l. 6 : እወዳለሁ ፡

il aide le râs Marié, prince de Gondar, dans une guerre contre les Tigréens. Il s'empare de Sabagadis-Kassa, chef du Tigré, qu'il fait mettre à mort (14 février 1831), et devient peu de temps après chef du Tigré. Plus tard, il fait demander à Alexandrie un abouna ou évêque métropolitain, qui arrive en Abyssinie en 1841 ; ce pays n'en avait pas depuis dix ans. En 1842, il marche contre le râs Ali, qui s'était rendu maître de Gondar, et est vaincu. Il obtient son pardon et se retire à Amba-Haï, dans le Semen. C'est à cet événement que fait allusion la strophe n° 188 publiée par M. Guidi[1] : « Les miséricordieux, pendant qu'ils peuvent punir, sont seulement Dieu et Ali. »

En 1847, Oubié ouvre une nouvelle campagne contre le râs 'Ali, qui vient l'assiéger.

En 1854, il est invité par Kassa, le futur Théodoros, qui s'était emparé de l'Amhara, à lui payer tribut; il refuse et l'attaque. Il est vaincu à la bataille de Dereskié, le 5 février 1855[2], après laquelle Théodoros se fait couronner roi dans l'église même de ce village, bâtie par son rival. Dans la bataille Oubié a la jambe traversée d'un coup de lance qui lui est porté par Kassa ; il est fait prisonnier et mis aux fers[3].

M. Rolland succéda, en 1848, comme Consul de France à Massaoua, à M. Degoutin. « Oubié lui témoigna une déférence particulière ; il l'invita à le venir voir, et le reçut avec honneur à son camp de Haouzène (septembre 1849) ; sur sa médiation, il renonça à s'emparer de vive force du littoral de Massaoua et invoqua son arbitrage pour faire régler cette question à Constantinople. » (G. Lejean, p. 224.)

C'est probablement à cette tentative de main-mise sur la côte que se rapporte notre lettre, datée du 1er octobre 1849 et visant des événements accomplis au mois de février de la même année. Mekoullou ou M'koullou est un village situé tout près de Massaoua. C'est à M'koullou que les Européens

1. *Proverbi, Strofe e Racconti abissini, tradotti e pubblicati*. Roma, tip. della R. Accad. dei Lincei, 1894.
2. G. Lejean, p. 50.
3. G. Lejean, p. 13 à 53. Voy. aussi Ferret et Galinier, *Voyage en Abyssinie*, in-8°. Paris, Paulin, 1847, t. Ier, p. 426 et suiv.

résidant à Massaoua ont leurs villas d'été, d'après M. Achille Raffray[1].

Le roi Oubié était alors à Aouzène ou Haouzène, dans la province de Haramat (Tigré). (Lejean, p. 274, marchés.) Cette province est située au S. de l'Agamê, à l'E. d'Adua, au N. du Geralta[2].

Notons que la lettre que nous avons ne contient aucune formule de salutation, ce qui est très rare.

La traduction qui l'accompagne est certifiée fidèle, quant au sens(!), par M. C.-T. Lefebvre et le Dr Guil. Schimper. Le premier était un officier de marine, qui, chargé en 1839 d'une exploration scientifique en Abyssinie pour le gouvernement français, devint l'ami du roi Oubié et, après avoir obtenu de lui pour la France la promesse de la cession de la baie d'Amphilah, fut chargé de conduire dans notre pays une ambassade qui arriva vers 1840. Il revint ensuite en Abyssinie[3]. Nous lui devons plusieurs ouvrages instructifs sur l'Abyssinie.

Le Docteur Schimper était un naturaliste allemand qui s'était fixé en Abyssinie et qui fut successivement l'agent d'Oubié et de Théodoros, sans cesser d'être toujours très accueillant pour les Européens auxquels il a rendu les plus grands services[4]. M. Schimper, qui était luthérien, se convertit au catholicisme et se maria avec une Abyssinienne catholique[5], dont nous avons une lettre.

Lettre de Mme Schimper au Consul de France.

ይህ ፡ ደብዳቤ ፡ የወዘሮ ፡ ምርጺት ፡ የጌታው ፡ ሽምብ
ር ፡ ምሽት ፡ ትድረስ ፡ ምጽዋ ፡ ከጌታው ፡ ቈንስል ፡ ፈ

1. Achille Raffray, *Abyssinie*. Paris, Plon et Cie, 1880, p. 33.
2. Conti-Rossini, *Catalogo dei nomi propri di luogo dell' Etiopia contenuti nei testi giᶜiz ed amhariña finora pubblicati*, Genova. Tip. del R. Istituto sordo-muti, 1894.
3. De Caix de Saint-Aymour, *Les Intérêts français dans le Soudan éthiopien*. Paris, Challamel aîné, 1884.
4. Ferret et Galinier, *op. cit.*, t. II, p. 100 ; G. Lejean, p. 51 et 96 ; A. Raffray, *op. cit.*, p. 73 et 129, note.
5. L'abbé Pougeois, *L'Abyssinie, son histoire naturelle, politique et religieuse*. Paris, Pougeois, 1868, p. 412.

ረንሲስ ። አምና ፡ በኔ ፡ ቃል ፡ የኔ ፡ ዘመድ ፡ እምነቱ ፡ ከኔ ፡ የነበረ ፡ ምጽዋ ፡ ስለ ፡ ጌታው ፡ ሽምብር ፡ ነገር ፡ በፊት ፡ የላክሁት ፡ አሳዝኖኛል ፡ በዝያ ፡ ጊዜ ፡ ሁላችን ፡ በፍራት ፡ ነበርን ፡ የፊተኛ ፡ ደብዳቤ ፡ በእምነቱ ፡ እጅ ፡ የ ሄደ ፡ እንደ ፡ አልበረ[1] ፡ ይዩት ፡ እኔ ፡ የምፈልገው ፡ ከ ጌታው ፡ ሽምብር ፡ አንድነት ፡ መሆን ፡ ሌላ ፡ አልፈልግ ም ፡ ከከረምት ፡ በፊት ፡ ከጌታዬ ፡ ቤት ፡ ገባሁ ፡ ዛሬም ፡ ደስ ፡ ብሎኛል ።

ይህ ፡ ደብዳቤ ፡ በጥቅምት ፡ ተጻፈ ፡ በአድዋ ።

Cette lettre n'est pas traduite, en voici la traduction :

« Que cette lettre de la wézaro Merṣit, femme de Monsieur Schimber, parvienne à Massaoua, à Monsieur le Consul de France.

« L'année dernière j'ai envoyé, en mon nom, mon parent Emnatu, qui était avec moi, à Massaoua, pour l'affaire de Monsieur Schimber ; je le regrette. A cette époque nous étions tous dans une grande crainte. Cette première lettre, qui est arrivée par l'intermédiaire de Emnatu, considérez-la comme non avenue. Ce que je désire, c'est d'être réunie à Monsieur Schimber, je ne demande pas autre chose. Depuis le commencement de l'hiver (la saison des pluies), je suis revenue dans la maison de mon mari et aujourd'hui je suis contente[2].

« Cette lettre a été écrite dans le mois de ṭeqemt, à Adoua ».

La lettre n'est pas datée. Le mois de ṭeqemt commence le 10 octobre et finit le 8 novembre (A. D'Abbadie, *Dict* , col. 651). Nous ne voyons dans le contenu rien qui nous permette actuellement de dire à quelle époque, ni dans quelle circonstance, Mme Schimper a écrit cette lettre, M. Schimper ayant résidé presque toujours à Adoua.

1. Lisez አልነበረ ፡

2. « Je regrette d'avoir envoyé l'an passé, en mon nom, mon parent Emnatu, qui était avec moi, à Massaoua, pour l'affaire de M. Schimper ; à cette époque...... cette première lettre, portée par Emnatu, regardez-la comme nulle, mon seul désir est d'être réunie... avant l'hiver, je suis entrée, etc. »

Le parent Emnatu dont il est question nous paraît être Abba Emnatu, parent également du roi Negoussié, qui avait été proclamé roi du Tigré, après la défaite et l'incarcération d'Oubié, vers 1855. Abba Emnatu, prêtre indigène, fut envoyé, avec un missionnaire italien, en ambassade en France et à Rome, en 1858 et 1859. L'ambassade envoyée dans notre pays avait pour objet principal la régularisation de la cession à la France des îles de Desset et Ouda, voisines de Massaoua, ainsi que du port de Zoula (G. Lejean, p. 91-96).

Nous ne pouvons nous étendre longuement, dans ces notes succinctes, sur des sujets qui demanderaient plusieurs pages de développement. Nous nous contentons d'indiquer que l'on trouve sur Abba Emnatu et sur l'ambassade dont il fut chargé des renseignements dans l'ouvrage de M. Denys de Rivoyre intitulé : *Mer Rouge et Abyssinie*, p. 110 et suiv. (Voy. aussi de Caix de Saint-Aymour, *Les Intérêts français dans le Soudan éthiopien*, *op. cit.* p. 32 et suiv.).

Nous possédons une lettre d'Abba Emnatu. Elle a été écrite en 1861 (?), au moment de la défaite de Negoussié par Théodoros, mais nous ignorons à qui elle était adressée. Cependant la teneur nous permet de supposer qu'elle était destinée au Consul de France, dont on demande la protection en faveur des habitants d'Adoua et que l'on prie d'intervenir, comme il l'avait déjà fait, auprès du roi Théodoros.

LETTRE D'ABBA EMNATU.

አመ ፡ ፳ለጥር ፡ በሀላይ ፡

ሰላም ፡ እላለኍ ።

ወደርሰዎ ፡ ከላክኍ ፡ በኋላ ፡ ትላንት ፡ ርግጥ ፡ ወሬ ፡ ሰማኍ ። ይህም ፡ እንዲህ ፡ ነው ። ቴዎድሮስ ፡ ወደ ፡ ትግሬ ፡ ወጥቶ ፡ ከንጉሜ ፡ ጋራ ፡ ሁለቱ ፡ ተቃርበው ፡ ሁለት ፡ ቀን ፡ ከተሰላፉ ፡ በኋላ ፡ ፈሪ ፡ ተላይ ፡ ብለው ፡ ንጉሜ ፡ አዋጅ ፡ ነገሩ ። ስለዚህ ፡ የፈራ ፡ ሀሉ ፡ በተለየ ፡ ጊዜ ፡ የታመነ ፡ ጦራቻውን ፡ ይዘው ፡ በትምቤን ፡ አ

ድርገው ፡ ወዲያ ፡ ማዶ ፡ ሔዱ ። ቴዎድሮስም ፡ ተከትለ
ው ፡ ሔዱ ፡ አድዋን ፡ አዘርፈው ።

ይህነን ፡ ወሬ ፡ የሰደድሁለዎ ፡ በሁለት ፡ ምክንያት ፡ ነ
ው ። አንዱ ፡ ምክንያት ፡ ይህነን ፡ ወሬ ፡ ሳይሰሙ ፡ ወ
ደዚህ ፡ እንዳይነሱ ፡ ነው ። ሁለተኛው ፡ ምክንያት ፡ ባላገ
ሮች ፡ ባማናው ፡ ዋስነት ፡ እጅግ ፡ ፈርተዋልና ፡ ካቶሊካው
ያንም ፡ ሁሉ ፡ እንግዴህ ፡ ለኛ ፡ ታላቅ ፡ መከራ ፡ ሊሆን
ብን ፡ ነው ፡ ብለዋልና ፡ በታላቅ ፡ ጥበበዎና ፡ ቸርነተዎ ፡
አምና ፡ እንደ ፡ ሰደድዋት ፡ ያለች ፡ ወረቀት ፡ ወደ ፡ ቴ
ዎድሮስ ፡ እንዲሰዱላቸው ፡ ይለምኑዋል ።

ንጉሥ ፡ ንጉሤ ፡ የላኩብኝ ፡ ለርሰዎ ፡ የምነግረዎ ፡ ቃ
ል ፡ አለኝ ፡ ነገር ፡ ግን ፡ በመልእክት ፡ አይሆንልኝም ።
እንግዲህም ፡ ሌላ ፡ ወሬ ፡ ሳገኝ ፡ እጽፍለዋለኍ ። ይህች
ን ፡ ወረቀት ፡ ላመጣለዎ ፡ ዋጋው ፡ እንደ ፡ እውቀተዎ ፡
ይስጡት ፡ በሁለተኛ ፡ ቀን ፡ እንዲገባለዎ ፡ አዝዠዋለኍና ።

በሰላም ፡ ይኑሩ ፤ አባ ፡ እምነቱ ፡ ዘገሪማ ፡ አልኍ ።

Cette lettre n'est pas traduite. Nous la traduisons :

« Le 5 du mois de ṭer[1], à Halay[2].

« Je vous salue[3].

« Hier, après vous avoir envoyé mon message, j'ai appris une nouvelle certaine. Théodoros étant descendu dans le Tigré, ainsi que Negoussié, ils se sont approchés l'un de l'autre[4], et après être restés deux jours, l'un en face de l'autre, en ordre de bataille[5], Negoussié fit proclamer un message disant : Que

1. Le mois de ṭer commence le 8 janvier et finit le 6 février (A. d'Abbadie, *Dict.*, col. 651).

2. Halay est un village situé sur le col du mont Tarenta et sur la route qui va de Massaoua à Adoua, en passant par les pays Chohos. (Cf. Ach. Raffray, *Abyssinie*, p. 372.)

3. Mot à mot : Je dis *salut* ou *paix*.

4. Mot à mot : Théodoros étant descendu dans le Tigré avec Negoussié et s'étant approchés l'un de l'autre.

5. Lisez : ከተሰላለፉ ፡

ceux qui ont de la crainte s'éloignent. Alors, après que ceux qui avaient peur[1] eurent été séparés, ceux qui avaient confiance prirent leurs armes et, s'étant portés vers le Temben[2], passèrent de l'autre côté. Théodoros se mit à leur poursuite après avoir livré Adoua au pillage.

« Cette nouvelle, je vous l'envoie pour deux raisons. La première, afin que vous ne partiez pas pour venir ici sans en avoir connaissance. La seconde, parce que les habitants craignent beaucoup pour les garanties de l'an passé et que tous les catholiques disent que nous allons avoir à subir une grande épreuve[3]. Dans votre sagesse et votre grande bonté, ils vous prient d'adresser à Théodoros une lettre comme celle que vous lui avez écrite l'année dernière.

« J'ai des choses à vous dire de la part du roi Negoussié, mais il m'est impossible de le faire par écrit. Si donc j'apprends une autre nouvelle[4], je vous en informerai. Donnez à celui qui vous remettra cette lettre une rémunération selon votre sagesse; je lui ai ordonné de vous la porter en deux jours[5].

« Vivez en paix, voilà ce qui dit Abba Emnatu de Garima[6]. »

J. PERRUCHON.

1. Mot à mot : Disant que le craintif se sépare. C'est pour cela qu'après que ceux qui craignaient se furent séparés.

2. Mot à mot : Ayant passé par le Temben.

3. Mot à mot : Tous les catholiques désormais à nous grande épreuve qu'elle soit contre nous il est, ils disent.

4. Mot à mot : Lorsque je trouverai une autre nouvelle, etc.

5. Mot à mot : Je lui ai commandé d'entrer chez vous.

6. Mot à mot : (Moi) Abba Emnatu de Garimà, je dis.

Sur l'identification des mots الكبه et عدوفه de la vie d'Abba Jean 74e patriarche d'Alexandrie, avec le Bukna et Adoua.

(NOTE DE M. F. M. ESTEVES PEREIRA.)

En réponse aux observations qu'il m'avait présentées relativement à l'identification du mot الكبه et que j'ai imprimées dans l'avant-dernier numéro de la *Revue sémitique*, p. 85, j'ai fait remarquer à M. Pereira que l'auteur arabe donne au roi qui demanda un métropolitain au patriarche Jean le titre de roi d'Abyssinie et de Nubie, ce qui semble exclure l'idée que son royaume pût être situé au sud de l'Éthiopie.

Je crois devoir communiquer aux lecteurs de la *Revue* la très intéressante lettre que m'a écrite à ce sujet M. Pereira, le 5 novembre dernier, et que je n'ai pu insérer à la suite de sa première communication. Elle complète ses précédentes observations. J. PERRUCHON.

« Lorsque je vous ai écrit ma dernière lettre, j'avais seulement l'intention de vous faire part des doutes qui s'étaient élevés dans mon esprit au sujet de l'identification des noms propres qu'on lit à la fin de l'extrait de la *Vie d'Abba Jean, 74e patriarche d'Alexandrie*, et je suis vraiment surpris que vous donniez à mes remarques une importance telle que vous vouliez les indiquer à la suite de votre travail. Aujourd'hui, comme alors, je vous répète que l'explication que je propose est loin d'être satisfaisante. Je l'ai seulement suggérée d'après l'impossibilité d'identifier عدوفة avec Adoua. En ce qui concerne cette ville, je dois ajouter qu'elle n'est pas mentionnée dans la *Historia geral de Ethiopia a alta* du P. Balthazar Tellez [1], ni sur la carte d'Éthiopie publiée dans ce même ouvrage, ni sur la carte d'Éthiopie dressée par les Pères de la Compagnie de Jésus, que vous avez reproduite dans votre édition des *Chroniques de Zar'a-Yâ'eqob et de Ba'eda-Mâryâm*, ni enfin dans la *Historia Æthiopiæ* de Ludolf [2]; la première mention que j'en

1. Publié à Coimbre en 1660.
2. Publié à Francfort-sur-le-Mein en 1681.

ai rencontrée figure dans la carte d'Éthiopie publiée par Ludolf (fils) en 1683, puis dans la relation du voyage de Poncet (1698-1700), imprimée à Paris en 1713[1]. De ce qui précède, on doit conclure que la ville d'Adoua commença à avoir quelque importance au milieu du XVII[e] siècle[2].

L'orthographe انتكية pour انطوكية, ville de la province d'Ifât, en Éthiopie, paraît se rencontrer dans le manuscrit du *Futuh al-Habasha*, appartenant à la collection d'A. d'Abbadie[3]. Le nom de la ville d'Antioche de Syrie est écrit انطاكية par Abu Ṣalih[4], et አንጥዮኪያ ፡ dans l'*Histoire des Martyrs de Nagrân*[5].

Depuis que j'ai reçu votre lettre, dans laquelle vous avez appelé, avec raison, mon attention sur le commencement de la *Vie d'Abba Jean*, où sont mentionnés les messagers du roi d'Abyssinie (حبشة) et du roi de Nubie (نوبة), un nouvel examen de ce fragment m'a suggéré une autre solution qui me paraît plus vraisemblable que celle que j'indiquais précédemment. Pour exposer clairement mes nouvelles idées, il est nécessaire que j'entre dans quelques développements.

L'association des noms du roi d'Abyssinie et du roi de Nubie au commencement de l'extrait dont il s'agit, a levé dans mon esprit des doutes sur la question de savoir si les événements qui sont ensuite racontés dans cet extrait se rapportent réellement à حبشة (Abyssinie) = ኢትዮጵያ (Éthiopie). Les rela-

1. P. 141.

2. Après avoir écrit les observations qui précèdent, nous recevons de notre ami M. Conti Rossini (D[r] Carlo), qui, par dévouement pour la science, se trouve actuellement dans la Colonie Erythrée, sa savante publication : L'*Omilia di Yohannes, vescovo d'Aksum, in onore di Garimâ*. Dans cette homélie (l. 544-548) on rapporte que ዐድዋ ፡ fut donné, avec d'autres villages, par le roi Gabra Masqal, au monastère d'Abba Garimâ à Madarâ ; il résulte donc de ce passage qu'au temps de la composition de cette homélie (XV[e] siècle), Adoua avait encore peu d'importance.

3. *Futuh al-Habasha*, traduction de A. d'Abbadie et Ph. Paulitschke, p. 384.

4. *The Churchs and Monasteries of Egypt*, éd. Evetts, p. IV, l. 4.

5. Ms. éth. n° 131 de la Bibl. nat. de Paris (fol. 58, r°, b) et ms. orient. 689 du Musée Britannique (fol. 106, r°, b).

tions entre ces deux pays sont une chose nouvelle dans l'histoire de l'Éthiopie, et l'on ne comprend pas bien pourquoi des messagers du roi de Nubie avaient à accompagner les messagers du roi d'Abyssinie, alors qu'il ne s'agissait que d'une question intéressant l'Abyssinie, comme l'était celle de la nomination d'un métropolitain pour ce pays. La confusion de l'Abyssinie avec les états chrétiens de Nubie a été fréquente chez les écrivains arabes de l'Égypte du x^e au XIII^e siècle; elle a été constatée chez Abu Ṣalih[1], et on la rencontre aussi dans Sévère d'Al-Ushmunain, comme on va le voir.

Dans la *Vie d'Isaac, patriarche d'Alexandrie* (685-688), on rapporte que, de son temps, il y avait en Nubie deux rois, l'un du pays de Makouria, l'autre du pays de Maurotania. Ces deux rois étaient chrétiens. Le roi de Maurotania avait fait la paix avec les musulmans; mais le roi de Makouria n'avait pas fait la paix avec eux et était hostile au roi de Maurotania. Le royaume de Makouria était situé au sud du royaume de Maurotania. On raconte dans la même *Vie* que le roi de Makouria écrivit au patriarche Isaac, l'informant que les évêques étaient peu nombreux dans son pays, non seulement à cause du long voyage qu'il y avait à faire et du temps que perdaient les messagers qui devaient aller demander la nomination des évêques, mais aussi parce que le roi de Maurotania ne laissait pas passer ces messagers par son pays. Le patriarche Isaac écrivit au roi de Maurotania pour l'engager à vivre en paix avec le roi de Makouria et à laisser traverser son royaume aux messagers qui devaient se rendre à Alexandrie pour demander la nomination d'évêques[2]. Les mêmes événements sont rapportés dans la *Vie d'Isaac*, contenue dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, compilée par Sévère, évêque d'Al-Ushmunaïn, mais

1. *The Churchs and Monasteries of Egypt*, éd. Evetts, p. 261, note 2; p. 272, note 2; p. 285, notes 1 et 3.

2. Amélineau, *Vie d'Isaac, Patriarche d'Alexandrie*, p. 71 à 73. Selon Amélineau, le royaume de Makouria était situé le long de la vallée du Nil depuis la ville moderne de Korosko jusqu'à l'antique Napata (au-dessus de Korti); et le royaume de Maurotania était également situé le long de la vallée du Nil depuis Korosko jusqu'à Assuan (Amélineau, *op. cit.*, p. XXXIV e. XXXV).

dans cette histoire on dit que « le patriarche écrivit au roi d'Abyssinie et au roi de Nubie (ملك الحبشة وملك النوبة) afin qu'ils fissent la paix et qu'il n'y eût plus de querelles entre eux[1] ». Dans ce passage que l'on peut croire, avec quelque fondement, avoir été écrit en arabe par Sévère en se servant du texte copte de la *Vie d'Isaac*[2], les noms de pays حبشة et نوبة ont été substitués aux noms ⲙⲁⲕⲟⲩⲣⲓⲁ et ⲙⲁⲩⲣⲱⲧⲁⲛⲓⲁ soit parce que Sévère pensa que, géographiquement, ils étaient identiques, soit parce que, ignorant la situation précise des pays désignés par ces noms, peut-être déjà anciens, il lui sembla qu'ils correspondaient approximativement à ceux qui lui étaient mieux connus. Mais la première hypothèse est peu probable, parce que Sévère était évêque d'un diocèse d'Égypte, et un écrivain correct; il possédait une instruction sérieuse pour son époque et connaissait sans doute les diocèses existants dans les pays situés au sud de l'Égypte et qui relevaient du patriarcat d'Alexandrie. En outre, la substitution des noms des pays n'a pas été faite au hasard, mais en conservant, dans l'ordre où ils sont mentionnés dans le texte arabe, la même distribution géographique que l'on observe dans le texte copte, puisque, de même que l'on inférait de celui-ci que le pays de Makouria était situé au sud du pays de Maurotania, de même dans le texte arabe, à la place du nom de Makouria, on trouve celui de حبشة, qui est notoirement au sud de نوبة.

On sait que, lorsque les Arabes conquirent l'Égypte, en 641 après J.-C., les habitants de la vallée du Nil depuis Syène (la moderne Assuan) jusqu'au sud étaient déjà convertis au

1. Conti Rossini, *Note etiopiche*, p. 1 à 3.

2. L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* est une compilation de notices biographiques qui fut commencée par Sévère, évêque d'Al-Ushmunaïm, au IXe siècle. La partie la plus ancienne est, comme le dit Sévère lui-même, basée sur des documents écrits en grec et en copte qui, de son temps, étaient conservés dans le monastère de Saint-Macaire de Scété ou de la vallée de Nitria; dans la partie plus moderne, le compilateur qui continua l'œuvre de Sévère a transcrit sans altération les ouvrages des autres écrivains qui avaient composé les biographies des patriarches. (Slane, *Catalogue des mss. arabes de la Bibliothèque nationale*, p. 82 et 83; Evetts, *Churchs and Monasteries of Egypt*, p. XV et XVI.)

christianisme[1]. La division politique de cette région varia sans doute à diverses époques; mais celle qui existait de la fin du xe siècle à la fin du xiie est indiquée avec une exactitude suffisante dans deux ouvrages écrits en arabe : L'*Histoire de la Nubie, du Makorrah, d'Alouah, de Bedjah et du Nil*, composée par Abdallah ben Ahmed ben Solaim[2], qui vivait au temps du calife Al-Aziz Billah Abu Mansur Nazar (975-996 après J.-C.), et l'*Histoire des églises et monastères d'Égypte*, rédigée par Abou Ṣalih[3] dans les premières années du xiiie siècle de notre ère. Le royaume de Nubie était formé de divers états, dont les principaux étaient Maris, Makurrah et Alouah. La capitale du royaume était Dongola, résidence du roi. Les habitants de la Nubie étaient chrétiens, soumis à l'Église d'Alexandrie, et les évêques de ses nombreux diocèses étaient choisis dans le clergé égyptien, sacrés par le patriarche d'Alexandrie et envoyés par lui dans le pays[4]. Quelques-uns de ces états paraissent avoir eu, à diverses époques, des souverains propres, mais ils étaient soumis au roi de Nubie. L'état de la Nubie situé le plus au nord et limitrophe de l'Égypte était celui de Maris; il commençait à un village appelé Al-Qasr, placé à cinq milles au sud d'Assuan, et s'étendait jusqu'à un autre village nommé Nestu (ou Bestu), près de la seconde cataracte. La capitale était Bedjarash. Dans cet état étaient comprises les forteresses de Ibrim et de Adwa, qui avait un port. — L'état de Makourrah commençait à un village appelé Iafah (ou Tafah), au sud de la seconde cataracte, et s'étendait au sud jusqu'au confluent du Nil Blanc et du Nil Bleu. — L'état d'Alouah commençait aux villages nommés Les Portes, situés sur le bord occidental du Nil, à l'endroit où il se divise; sa capitale était une ville appelée Souiah, placée au confluent du Nil Blanc et

1. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, t. II, p. 17; Letronne, *Matériaux pour servir à l'histoire du christianisme en Égypte, en Nubie et en Éthiopie*, p. 37; Amélineau, *Vie d'Isaac, Patriarche d'Alexandrie*, p. xxxv.

2. Des extraits de l'ouvrage d'Abdallah ben Ahmed ben Solaïm ont été conservés par Al-Maqrizi. Voyez Quatremère, *op. laud.*, t. II, p. 2 et suiv.

3. Evetts, *The Churchs and Monasteries of Egypt*, p. 260 à 274.

4. Quatremère, *op. cit.*, t. II, p. 39.

du Nil Bleu, à l'est de l'extrémité septentrionale de la grande île comprise entre les mêmes fleuves. L'état d'Alouah était plus grand et plus fertile que celui de Makourrah ; le roi de Alouah était plus puissant, avait une armée plus nombreuse et comprenant un plus grand nombre de cavaliers que celle du roi de Makourrah.

Le royaume de Makouria, mentionné dans la *Vie d'Isaac*, a été identifié avec l'état de Makourrah des écrivains arabes[1], et par ce que l'on vient de voir, le royaume de Maurotania qui, d'après ce qu'on lit dans la même *Vie*, était situé au nord de celui de Makouria, devait correspondre approximativement à l'état de Maris. De ce qui précède, il résulte que les événements rapportés dans la *Vie du patriarche Isaac*, contenue dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, bien qu'on y lise le mot حبشة, ne se réfèrent pas à l'Abyssinie, mais à l'un des états de la Nubie.

Tout ce que j'ai dit vise l'hypothèse d'après laquelle l'expression : رسل ملك الحبشة النوبة, qui se lit au commencement du fragment de la *Vie d'Abba Jean*, signifierait : *messagers du roi d'Abyssinie et [du roi] de Nubie*, c'est-à-dire que, parmi les messagers envoyés au patriarche d'Alexandrie, les uns auraient été envoyés par le roi d'Abyssinie et les autres par le roi de Nubie. Mais si cette expression doit se traduire par : *messagers du roi d'Éthiopie et de Nubie*, un seul roi ayant envoyé les ambassadeurs au patriarche d'Alexandrie, comme cela paraît plus probable et comme le reste du récit le fait supposer, dans ce cas la formule ملك الحبشة والنوبة serait le titre du roi d'Abyssinie. Ce titre, dont l'écrivain arabe s'est servi, a été emprunté probablement aux lettres écrites par le roi d'Abyssinie tant au patriarche d'Alexandrie qu'au sultan d'Égypte, et l'on sait que seulement autrefois, aux IV[e] et V[e] siècles de notre ère, les rois d'Aksum s'intitulaient rois de Nubie. Dans cette seconde hypothèse, il est encore plus invraisemblable que le roi qui envoya les ambassadeurs fût roi de حبشة (Abyssinie) = ኢትዮጵያ (Éthiopie), non seulement parce que le roi d'Éthiopie ne régnait pas alors sur la Nubie, mais

1. Quatremère, *op. cit.*, t. II, p. 35; Amélineau, *op. cit.*, p. XXXIV; Evetts, *op. cit.*, p. 361, note 2.

aussi parce qu'il n'aurait pas osé s'attribuer un tel titre dans des lettres adressées au sultan d'Égypte, qui justement, à la même époque, faisait des efforts pour soumettre cette région à sa domination.

Le mot حبشة se lit dans le texte arabe de l'extrait de la *Vie d'Abba Jean* seulement deux fois : la première (p. 366, l. 7) joint à celui de نوبة ; la seconde seul (p. 372, l. 13).

Alouah, علوة, qui, comme nous l'avons dit, était au XIII[e] siècle le nom d'un état chrétien de Nubie, fut peut-être auparavant celui d'une ville, dont cet état aurait pris le nom. Cette ville est mentionnée sous le nom de አልዋ ፡ dans l'inscription gheez Rüppell II ou Bent IV (l. 32) ; elle était située près de la rivière de Seda, et avait une certaine importance, puisque ses maisons étaient construites en maçonnerie[1]. Les habitants de l'état de ʿAlouah étaient encore tous chrétiens au temps d'Abu Ṣalih (en 1208 de J.-C.), et ce fut en 1210 que le roi de حبشة et de نوبة envoya des ambassadeurs à Abba Jean, 74[e] patriarche d'Alexandrie, pour lui demander de nommer un métropolitain (ou un évêque) pour son pays. Le nom de علوة ressemble à celui de عدوه, qui, d'après le fragment de la *Vie d'Abba Jean*, était la capitale du roi de حبشة ; je n'ose pas proposer cette identification, *mais j'ai une forte tentation de le faire*[2].

FRANCISCO MARIA ESTEVES PEREIRA.

1. Dillmann, *Ueber die Anfange des Axumitischen Reiches*, p. 225 ; D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien*, p. 39 et 55.

2. La glose ወናግ ፡ ብሂል ፡ አንበሳ ፡ , qui se lit dans la *Chronique éthiopienne* (éd. Basset, p. 13, l. 16-17) et dont j'ai parlé dans ma dernière lettre (voyez *Revue sémitique* de janvier, page 88), et cette autre : وناج جان معناه بلغتهم اسد الملك, qui est donnée par le *Futuh al-Habasha* (éd. Basset, texte, p. ٢٥, l. 12), ont leur confirmation dans la langue harari, où Wonâk (ወናክ ፡) signifie *lion* (Paulitschke, *Beiträge zur Ethnographie und Antropologie der Somal, Galla und Harari*, p. 90, c. 1, et p. 93, c. 1). L'expression وناج جان, qui dans le *Futuh al-Habasha* est traduite par أسد الملك, signifie probablement *le lion, qui est dans la personne du roi* (génitif explicatif). — Ces explications m'ont été données par le D[r] E. Littmann. Selon Bricchetti-Robecchi (*Lingue parlate Somali, Galla e Harari*, Roma, 1890, p. 29), le mot harari qui signifie *lion* est *vanag*, dont le mot gheez ወናግ ፡ n'est que la transcription.

Ex-voto sabéens relatifs aux purifications.

Mon recueil d'inscriptions sabéennes, qui a paru en 1872, contient la copie de deux textes gravés sur des tablettes de bronze conservées au Musée Britannique et qui montraient pour la première fois l'existence de rites de pureté très semblables à ceux des Hébreux. Cette série naissante vient d'être augmentée de deux autres spécimens que M. D. H. Müller a réunis dans son récent ouvrage sur le recueil des monuments sabéens cédés par M. Eduard Glaser au musée impérial de Vienne. Le savant auteur a consacré un long et érudit commentaire à ces textes intéressants. Ayant quelques modifications à proposer sur le sens de certaines expressions, je crois utile de les présenter aux lecteurs de la *Revue sémitique* en transcription hébraïque accompagnée d'une traduction française, ainsi que de courtes remarques destinées à justifier la signification attribuée à ces expressions et à faire mieux comprendre la portée des rites dont il y est question.

A

1	מרגלת | בת | תחילי	Murgalat, fille de Tuḥaïlî,
2	תנח̄ית | ותנד̄רן | לבע	a adressé des louanges et s'est dévouée au Sei-
3	ל | בית אלה | סעידם	gneur de la maison du dieu de Su^{c}aïd^{m},
4	בד̄ת | סתעד̄רתהו | כ	parce que, ayant demandé son secours au sujet
5	יסכר | פעד̄ב | מנה | פ	d'un arrêt (de menstrues?), il l'a éloigné d'elle. Elle
6	ח̄טאת | ותחלאן | פה	a commis des péchés mais elle les a repoussés ; elle
7	צ̄רעת | פענו | פל | ית̄ו	a cessé (de les commettre) et s'est humiliée. Qu'il lui
8	בנה | נעמתם	rende des bienfaits.

REMARQUES

2. L'assimilation du sabéen נח̄וי à l'arabe نحو, « louer », est peu certaine. — On traduit couramment תנד̄ר par « vouer », mais ce sens de نذر pourrait bien venir de l'araméen נדר ; le contexte semble convenir au sens de « se dévouer, se consa-

crer ». — 2-3. Le dieu à qui s'adresse Murgalat n'est pas nommé ; était-il l'homonyme de la tribu de Suaïd^{m} ? — Le contexte ne semble pas comporter le sens de « s'excuser » pour עדר (عذر); celui de « demander du secours » (héb. עזר) convient mieux. — 5. Je prends le comparatif כ dans un sens temporel, « lorsque (il y eut=j'ai eu) » ; יסכר, cf. le talmudique אסכרה, « arrêt de respiration, croup » ; ici il semble s'agir des règles menstruelles. — 6. תחלא rappelle l'hébreu חלאה, « chose repoussante, saleté », תחלא signifie peut-être « considérer comme souillure, repousser ». — 7. Je rapproche הצרע de l'éthiopien አፅርዐ, « cesser, faire cesser, arrêter » ; l'arabe اضرع a le sens transitif de « humilier » qui ne s'adapte pas ici. — פענו paraît être une faute du graveur pour וענו qu'on trouve dans les autres tablettes.

L'état psychologique que reflète notre ex-voto est le suivant : Affligée d'un accident pathologique, probablement un arrêt subit des menstrues, une Sabéenne du nom de Murgalat (?) implore le secours du dieu de sa tribu, Su'aïd^{m}. Délivrée de cette infirmité, elle exprime sa reconnaissance envers ce dieu dans une tablette votive, suspendue au mur du temple. Elle avoue avoir mérité sa souffrance par certains péchés qu'elle avait commis, mais dont elle s'est maintenant sincèrement repentie et qu'elle a cherché à expier par des actes de contrition. La nature de ces péchés n'est pas clairement indiquée, mais si notre interprétation du nom de la maladie, יסכר, est fondée, ils doivent être en connexion avec l'indisposition mensuelle de la femme. Les ex-voto qui suivent enlèveront successivement tout doute à ce sujet.

B

1	ד̄ אח̄ית | בנת | ת̄ובן | חנכי	Oukhayt, fille de Thaouban, Hanki-
2	תן | תנח̄ית | ותנד̄רן | ל	te, a adressé des louanges et s'est dévouée à
3	ד̄סמוי | בבין | בד̄ת | הח̄	Dhou-Soumouï dans Bîn, parce qu'elle a fait
4	טאת | בביתהמו | ומח	pécher (les hommes) dans leur temple et dans ce
5	רמן | ובד̄ת | וצ̄את | ע	sanctuaire et parce qu'elle est sortie vers

6	די | מוטנן | עִ̄יר | טה	ce lieu étant impu-
7	רם | ובד̄ת | ח̄טאת | בלל	re, et parce qu'elle a commis pendant la nuit
8	ם | אל | בהן | שערת | ואל | ל	des péchés qu'elle sait et qu'elle ne
9	ם | תשר | פהצ̄רעת | וענו | ו	sait pas. Elle a cessé (de les commettre) et en s'humiliant
10	תחלאן	elle (les) a repoussés.

REMARQUES

3. ד̄סמוי (Dhou-Soumoui?) répond au בעל שמם (Ba'al-Šamêm) des Phéniciens, au בעל שמין (Bᵉêl-Šemîn) des Araméens, au እግዚአ ፡ ሰማይ (Egzîa Samâi) des Éthiopiens; le nom signifie « maître du ciel ». — בין (Bîn) est le nom de la ville où se trouvait le temple consacré à ד̄סמוי. — 4. הח̄טאת = héb. החטיאה, ne peut signifier autre chose que « a fait pécher » sous-entendu « les hommes », sujet auquel se rapporte le suffixe pluriel de בביתהמו, « dans leur temple », ou plutôt « dans leurs temples (في بيوتهم) », c'est-à-dire : dans les temples de la ville, expression qui forme antithèse à ומחרמן, contracté de ובמחרמן, « et dans ce sanctuaire », savoir, celui de ד̄סמוי. — 5-6. וצ̄את = éth. ወፅአት = héb. יצאה, « elle est sortie ». — מוטנן; le ן est l'article défini « cet endroit », מוטן = ar. موطن. — Je me rallie maintenant à M. D. H. Müller pour considérer עִ̄יר טהרם comme complément adverbial, « dans un état impur ». — 7. בללם = héb. בליל = בלילה, « pendant la nuit ». — 8. בהן est le complément indirect du verbe שער (شعر), tandis que le suffixe pluriel féminin הן (هن, ሆን) se rapporte au nom féminin pluriel ח̄טאת (ኅጢአት, *khuṭiât*), qui forme le complément direct sous-entendu du verbe ח̄טאת. — תשר, forme contracte de תשער.

La confession énumère trois actes délictueux, marqués chacun par la particule ב̄דת, « parce que », et dont la nature est révélée par le second qui annonce ce fait que Oukhaït est sortie en état d'impureté pour se rendre au sanctuaire. Le fait d'avoir quitté la place où elle devait rester durant son état

d'impureté est déjà considéré comme une contravention aux coutumes; le délit consiste cependant dans la contamination des divers sanctuaires de la ville. C'est la clé des deux autres actes. En se mêlant aux hommes qui se trouvaient dans ces lieux saints, elle les a fait pécher, visiblement parce qu'ayant contracté l'impureté de la femme, ceux-ci contaminaient à leur tour, quoique à leur insu, les lieux saints où ils étaient venus adorer les dieux (3-4). Outre ces péchés commis de jour, elle a encore commis de nuit des péchés dont elle n'a plus le souvenir complet (7-8). Cette expression, ainsi que l'emploi du *qal* חֿטאת au lieu de החֿטאת (3-4), montrent clairement qu'il ne s'agit pas d'actes d'adultère ou seulement de fornication, mais également de contraventions au rite de purification légale. Les autres textes nous apprendront en quoi consistait ce rite.

C

1	אמת | אבה | תנחית | ותנד̄	Amat-Abihâ, a adressé des louanges et s'est dé-
2	רן | לד̄סמוי | בעל | בין | בה	vouée à Dhou-Soumoui, maitre de Bin, parce
3	ן | קרבה | מרא | יום | תלת̄	qu'un homme, ayant cohabité avec elle le trois (du mois de)
4	חגתן | והא | חיץ̄ | ומשי | ול	Ḥaggatan pendant qu'elle avait ses règles, il est parti et ne
5	ם | יע̆תסל | ועודת | מרא | וה	s'est pas lavé et elle a embrassé un homme et

. . . .

REMARQUES

1. La propriétaire de cette tablette, dont le nom signifie « servante de son père », semble avoir été une esclave, son père et sa tribu n'étant pas nommés. — 2. בד̄ת = בהן = l'arabe بان (Müller). — 3. La date de la cohabitation est fixée au 3 du mois de Ḥaggatan. M. Müller pense que c'était un jour sacré où le coït était défendu. — 4. חיץ̄ = حائض, « menstruée ». — משי = مشى, « s'en aller, marcher, partir ». — 5. La transgression des rites réside dans ce fait que l'homme ne s'est pas lavé (יע̆תסל = يغتسل) le corps après le coït. —

עודת est sans aucun doute l'éthiopien ዖደት, « elle a entouré de ses bras », de la racine ዐውደ.

Il est regrettable que la fracture de la fin ne permette pas de connaître exactement la nature de l'infraction dont il y est fait mention. Cependant les mots א | חיץ̄ | ולם | יעֿתסל conviendraient assez bien à la ligne 6 ; la faute résiderait de nouveau dans le manque d'ablution de la part de l'homme contaminé par le contact de la femme impure.

D

1	חרם | בן | תֿובן | תנחֿי | ותנ	Ḥaram, fils de Thaouban, a loué et s'est con-
2	דֿרן | לדֿסמוי | בהן | קרב | מ	sacré à Dhou-Soumouï, parce qu'il s'est approché d'une
3	ראתם | בחרמו | ומלתֿ | חיץ̄	femme pendant les jours à lui consacrés, et a caressé une menstruée,
4	וחן | בהא | עלי | נפסם | והן | ב	et parce qu'il s'est approché d'un cadavre, et parce qu'il est ren-
5	חא | עֿר | טהר | ויאב | באכסות	tré (chez lui) en état d'impureté et est resté dans ses vête-
6	הו | עֿרטהר | וחן | מס | אנתֿ	ments en état d'impureté, et parce qu'il a touché des femmes
7	חיץ̄ | ולם | יעֿתסל | וחן | נ	menstruées et ne s'est pas lavé, et parce qu'il a hu-
8	צֿח | אכסותו | המר | פהצֿרע	mecté ses vêtements de flux séminal. Il a mis fin (à ces actes)
9	וענו | ויחלן | וליתֿובן	et en s'humiliant il les a repoussés. Que le dieu le récompense.

REMARQUES

2-3. מראתם pourrait aussi être un pluriel. — בחרמו, forme contractée de בחרמהו, devenue régulière en éthiopien. חרם désigne vraisemblablement les jours sacrés dont il a été question dans le texte précédent. — מלתֿ paraît signifier « caresser », cf. l'arabe ملث, « se flatter en paroles » (Müller). — חיץ̄, peut-être un pluriel = حُيَّض, « des menstruées ». — 4. הן a le même sens que בהן. — בהא est l'hébréo-éthiopien בוא, ቦአ, « venir, entrer, approcher ». — נפסם est assimilé par M. Müller à نفيس = نفساء, « femme accouchée » ; la construction בהא עלי | נפסם me semble répondre à l'expression hébraïque בוא על נפש,

« s'approcher d'un corps mort » (Nombres, vi, 6). C'est donc un nouveau cas de contamination. — 5. עָר = עִיר. — J'incline à voir dans ויאב une orthographe défective pour ויואב, de ואב = واب, « se contracter ». — אכסות, pluriel de כסות, « vêtement, couverture ». — 6. מם = مسّ, héb. משש, « toucher, palper ». — 7. אנתֿ חיץֿ = اناث حيّض, pluriel de انثى حائض (Müller). — 8. נצֿח, « faire jaillir, asperger », d'où l'hébreu נצח, « jus, liquide, sang » (Isaïe, LXIII, 3, 6). — אכסותו, forme contracte pour אכסותהו ; cf. בחרמו (3). — המר, nom dérivé de la racine המר = همر, « couler » ; il s'agit visiblement du flux séminal. — 9. ויחלן est certainement pour ויחלאן, mais il est difficile d'y voir une faute pour ותחלאן, le *qâl* pouvant avoir eu le même sens ; l'emploi du futur après des verbes au passé se constate aussi dans ויאב (5) et יעֿתסל (7).

Cette inscription, dont le propriétaire est un homme, nous permet une vue encore plus large dans la conception qui dominait chez les anciens Sabéens relativement au cas qui déterminait l'impureté légale chez les deux sexes. D'après le procédé du savant professeur viennois, nous croyons intéressant d'indiquer ici la notice d'Hérodote relative à ces rites chez les Babyloniens et les Arabes. Le père de l'histoire écrit (I, 198) :

« Ils mettent les morts dans du miel ; mais leur deuil et leurs cérémonies funèbres ressemblent beaucoup à ceux des Égyptiens. Toutes les fois qu'un Babylonien a eu commerce avec sa femme, il brûle des parfums et s'assied auprès pour se purifier. Sa femme fait la même chose d'un autre côté. Ils se lavent ensuite l'un et l'autre au point du jour, car il ne leur est permis de toucher à aucun vase avant qu'ils se soient lavés. Les Arabes observent le même usage ».

Les textes cunéiformes connus n'offrent malheureusement aucun éclaircissement en ce qui concerne les cérémonies funèbres des Babyloniens. Il n'est cependant pas douteux que le témoignage d'Hérodote sur l'identité des usages de purification chez les Babyloniens et chez les Arabes mérite pleine

confiance. Par *Arabes* Hérodote entend sans conteste les habitants de l'Arabie méridionale qui avaient leurs comptoirs en Égypte pour le commerce de l'encens. Sa donnée relative au culte de Orotal et de Alilat chez les Arabes reflète la formule minéenne עתּר ואלאלה, « ʿAthtar et les (autres) dieux ». Pline, XII, 54, confirme le renseignement d'Hérodote touchant les Arabes : « Nec præterea Arabum alii turis arborem vident, ac ne horum quidem omnes, feruntque III M non amplius esse familiarum, quæ ius per successiones id sibi vindicent, *sacros vocari ob id, nec ullo congressu feminarum funerumque*, cum incidant eas arbores aut metant, pollui, atque ita religionem mercis augeri. » Que les propriétaires des arbres thurifères se soient constitués en une sorte de caste sacerdotale privilégiée et héréditaire, cela paraîtra d'autant moins singulier que l'odeur de l'encens était considérée comme faisant le plus grand plaisir aux divinités, au point de calmer instantanément leur colère. Lorsque, par suite de la révolte de Coré, la peste se déclara dans le camp des Israélites, une poignée d'encens brûlé suffit à arrêter le fléau (Nombres, XVII, 9-15). Il est également très naturel que le traitement d'une plante si chère et religieusement si importante ait été effectué dans des conditions de pureté rituelle, mais ce qu'il importait de savoir c'est de quelle manière cette pureté pouvait être acquise. L'information de Pline nous apprend qu'on l'acquérait par l'abstention du commerce sexuel et de l'approche d'un cadavre. La première cause de pollution est celle qui a déjà été constatée par Hérodote. La seconde, la proximité d'un cadavre humain, est maintenant confirmée par D, 4. Ces informations ont été obtenues par les Sabéens domiciliés en Égypte, ainsi que je l'ai indiqué ci-dessus. Mais ces faits gagnent un intérêt exceptionnel par l'observation que les causes déterminantes de l'impureté, qui soulevaient les scrupules religieux des Babyloniens et des Sabéens, se retrouvent intégralement dans le rituel du code sacerdotal hébreu. Et cette identité ne se borne pas au points mentionnés par Hérodote et Pline, mais à l'ensemble de ceux qui sont énoncés dans nos textes votifs sabéens. Voici le tableau comparatif dans ces expressions originales :

a) *Concernant la femme.*

EX-VOTO SABÉENS

1. La femme menstruée commettait un péché en quittant sa place avant le temps fixé et sans avoir accompli les rites de purification (B, 5-6 : | בדת | רצאת | עיר | טהרם).

2. Elle devait surtout se garder d'entrer au temple en état d'impureté (*ibidem*, עדי | מוטנן; cf. ומחרמן de la ligne 4.)

3. Elle contaminait les hommes non seulement par le commerce charnel, mais aussi par le simple contact du corps (קרבהמרא... והא חיץ ... ועודת | מרא, C, 3-6).

CODE SACERDOTAL HÉBREU

1. Les menstrues se disent en hébreu נִדָּה, « éloignement », ce qui suppose que la femme était pendant cette indisposition confinée dans un lieu séparé. Chez les Caraïtes, les Samaritains et les Falachas pour lesquels les lois de pureté mosaïques sont encore de rigueur, les femmes impures occupent une tente ou du moins une chambre particulière et isolée du reste de la maison.

2. Avant la fin effective de l'impureté, il était défendu à la femme de toucher un objet saint et d'entrer dans le temple (בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא. Lév., XII, 4).

3. « Si un homme a commerce avec une femme menstruée, la souillure de celle-ci rejaillit sur lui (ותהי נדתה עליו); il sera impur pendant sept jours (*ibidem*, XV, 24). » La gravité du contact du corps, sans l'acte mentionné, résulte de la défense de toucher les objets sur lesquels cette femme est assise et dont la transgression entraîne l'impureté pendant un jour (*ibidem*, XV, 27).

b) *Concernant l'homme.*

EX-VOTO SABÉENS

4. L'homme contaminé par les cas mentionnés à l'alinéa précédent (cf. D, 3 et 6-7) devait se laver le corps et changer de vêtements, la négligence de cet usage lui était imputée comme une aggravation de la faute commise (ולם | יעתסל, C, 4-5; D, 6-7; ויאב | באכסותהו | ערטהר, D,

CODE SACERDOTAL HÉBREU

4. L'obligation pour l'impur de se laver le corps et les vêtements est prescrite au Code sacerdotal, tantôt après un espace de sept jours de séparation, si la souillure résulte d'un commerce charnel (*ibidem*, XV, 24), tantôt après celui d'un jour, si le contact est moins intime (*ibidem*, 27).

5-6). Les inscriptions ne nous font pas connaître la durée légale de l'impureté susmentionnée. Mais une gradation proportionnée aux divers genres d'impureté devait certainement exister.

5. Tout vêtement taché de sperme était regardé comme légalement impur et devait en conséquence être lavé avant qu'on puisse s'en servir (D, 7-8).

5. La prescription lévitique porte : « Tout vêtement et toute peau sur lesquels se trouve du sperme seront lavés dans l'eau et resteront impurs jusqu'au soir » (*ibidem*, xv, 17).

c) *Concernant les deux sexes.*

6. Le commerce sexuel était censé communiquer aussi bien à l'homme qu'à la femme, même à l'état ordinaire, une impureté religieuse qui devait être effacée par un bain purifiant. Cet usage, constaté par le double témoignage d'Hérodote et de Pline, se déduit *a fortiori* du cas énoncé dans le paragraphe précédent qui déclare impur tout objet taché de semence virile.

6. La même observance est prescrite dans le Lévitique. Le lavage purificatoire est déjà d'obligation pour l'homme, même au cas d'une émission spermatique involontaire (*ibidem*, xv, 16). Pour le cas de cohabitation sexuelle, la prescription est de nouveau imposée à l'homme et à la femme en même temps. De la fumigation avec l'encens il n'y a pas de trace chez les Hébreux, ce qui s'explique d'ailleurs par la cherté excessive de cet aromate. Dans son pays natif ce produit était accessible à toutes les bourses ; quant aux Babyloniens, ils étaient en général assez riches pour se payer ce luxe.

7. L'impureté déterminée par la cohabitation devait être particulièrement évitée aux jours qui étaient consacrés à certaines divinités (D, 3). De cette série de jours sacrés nous ne connaissons avec certitude que le 3 du mois de חתנגן ; il se peut toutefois que les deux jours précédents affectaient déjà un caractère de sainteté.

7. Outre certaines occasions relativement peu fréquentes, où il fallait se trouver au temple ou en présence de la Divinité (Exode, xix, 15), la cohabitation sexuelle semble vraiment avoir été défendue les jours de Sabbat et des fêtes. Les Samaritains, les Caraïtes et les Falachas, remontant aux Saducéens, s'en abstiennent rigoureusement à ces époques. Les

8. En dehors de ces cas sexuels, on devenait impur en se trouvant dans la proximité d'un cadavre humain (בהא | עלו | נפסם, D, 4), ce qui implique à plus forte raison le cas du contact immédiat. Bien que ce fait soit mentionné dans une tablette vouée par un homme, il est certain que la femme était également soumise à cet usage, puisque le principe de l'impureté résidait dans l'objet extérieur, savoir le cadavre. Y avait-il un moindre degré d'impureté émané d'un animal mort? La chose paraît vraisemblable, mais les documents nous font encore défaut.

Pharisiens seuls, s'appuyant sur Isaïe, LVIII, 13, qui qualifie le Sabbat de עֹנֶג, « plaisir », ainsi que sur une singulière tradition d'Esdras, recommandent, au contraire, le plaisir sexuel pendant toutes les fêtes de l'année, excepté naturellement celle du 10 Tišri qui est un jour de jeûne.

8. Dans la législation lévitique, non seulement l'attouchement direct, mais aussi la proximité d'un cadavre humain déterminait le plus haut degré d'impureté pour les deux sexes. L'expression classique de l'acte en cause est בוא על נפש (Lévitique, XXI, 11; Nombres, VI, 6). Pendant la souillure qui, comme celle contractée par une cohabitation impure, durait sept jours, le patient devait rester en dehors du camp (Nombres, V, 2-3). On désignait une telle personne par le qualificatif טמא לנפש (*ibidem*, V, 2; IX, 6, 10). Le contact d'un animal mort naturellement (נְבֵלָה) ne contaminait que pendant un seul jour (Lévitique, XI, 39; XVII, 15).

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Grâce au voyage si fructueux de M. Eduard Glaser et à l'édition commentée de M. H. Müller, nous possédons maintenant une série de textes sabéens qui nous dévoilent une partie des rites purificatoires qui étaient en usage chez les anciens habitants de l'Arabie méridionale, compris ordinairement sous l'appellation de Sabéens. Les maigres données fournies par Hérodote et Pline sont confirmées, et largement complétées. Et ce qui appelle surtout notre attention, c'est que ces diverses observances, documentées par des tables votives déposées dans les sanctuaires sabéens, coïncident dans tous leurs

détails avec les prescriptions du même genre consignées dans le code lévitique du Pentateuque. Quelle que soit la date de ces ex-voto, il serait absurde de supposer que les détails ignorés ou négligés par ces auteurs classiques ne se sont introduits que plus tard chez les Sabéens, hypothèse déjà démentie d'ailleurs par le témoignage formel du père de l'histoire relativement à l'identité de ces rites avec ceux des Babyloniens. Nous devons donc voir dans le v[e] siècle avant l'ère vulgaire, qui est celui d'Hérodote, la date inférieure de l'existence de lois de sainteté similaires chez trois peuples sémitiques d'un développement religieux bien différent, savoir les Babyloniens, les Sabéens et les Hébreux. S'il y a quelque chose qui va de soi, c'est bien ce fait que les rites en cause ne sont pas dus à un emprunt récent fait soit par les Babyloniens aux Sabéens, soit, inversement, par les Sabéens aux Babyloniens, mais que chez les uns et les autres, l'usage remonte à la plus haute antiquité. Arrivons aux Hébreux, chez lesquels, même d'après les critiques les plus avancés, la rédaction du Code sacerdotal daterait de l'époque exilique, environ une centaine d'années avant sa publication en 444 par le prêtre Esdras, contemporain d'Hérodote. Cette hypothèse perd tout fondement aujourd'hui que les cérémonies de sanctification se sont montrées d'une haute antiquité chez deux autres peuples sémitiques. Il serait purement arbitraire d'admettre que ces rites eussent été empruntés aux Babyloniens précisément à une époque où, par suite de la destruction du temple, les lois de purification n'avaient plus aucun objet. Ces lois sont donc nécessairement antérieures à l'exil, et tout le système critique qui les regarde comme une innovation ayant changé toute la conception de l'ancien yahwéisme, s'effondre de lui-même. La question relative à la rédaction du Code sacerdotal recule aujourd'hui à l'arrière-plan. Les us et coutumes forment l'élément le plus tenace de la vie religieuse des peuples et n'ont pas besoin d'être consignés par écrit. Or, les indices ne manquent pas à cet égard. Pour tout homme impartial, le fait rapporté indirectement par l'historien de Saül sur la supposition de l'impureté d'un jour qui sert à excuser l'absence de David (I Samuel, xx, 25) répond à la stricte réalité. Mais ce détail implique les cas d'impureté plus

graves, comme ceux qui sont mentionnés par les auteurs prophétiques, entre autres Osée, IX, 4 et Genèse, XXXI, 34-35, où la réunion de משש et דרך נשים rappelle curieusement l'abstention de l'acte exprimé dans D, 5-6, par מם | אנה | חיץ. En un mot, les lois de sainteté, écrites ou orales, étaient des facteurs avec lesquels les prophètes, même ceux qui sont censés antérieurs au Deutéronome, étaient obligés de compter, et comme, au contraire de leur apathie habituelle pour les sacrifices, il ne leur est jamais venu à l'idée, je ne dis pas d'abolir, mais seulement d'atténuer en quoi que ce soit la multitude et l'extrême rigueur des cas d'impureté, on est autorisé à conclure qu'ils trouvaient ces mesures de sanctification nationale en pleine harmonie avec leur conception religieuse, conception à laquelle les auteurs postérieurs n'ont pu introduire tout au plus que quelques modifications de pure forme. Ainsi, il se vérifie de plus en plus que, de quelque côté qu'on se tourne, l'épigraphie sémitique porte malheur à la nouvelle école de critique biblique.

J. HALÉVY.

Les mots signifiant « boulanger » en babylonien.

M. H. Zimmern a récemment constaté que le mot araméen ܢܚܬܘܡܐ, נַחְתּוֹם, נַחְתּוֹמָא, dérivait de l'assyro-babylonien *nuhatimmu*, dont la forme abstraite est *nuhatimmûtu*, « métier de boulanger, boulangerie ». Les lignes 10-12 du texte publié par le P. Scheil dans le volume XX du *Recueil des travaux* de M. Maspero et relatif à l'occupation d'Adapa à Eridou, la demeure de Yaou (Ea), ne laisse aucun doute à cet égard :

itti nuhatimme nuhatimmûta eppuš
itti nuhatimme ša Eridu nuhatimmûta eppuš
akâla u mê ša Eridu ûmišamma eppuš

« Avec le boulanger il s'occupa de boulangerie;
Avec le boulanger d'Éridou il s'occupa de boulangerie;
De la nourriture et de l'eau d'Éridou il s'occupa chaque jour. »

Sur l'étymologie de ce mot M. Z. hasarde une hypothèse qui caractérise bien l'impuissance absolue de la « sumérologie ». Il se borne à dire que c'est un mot composé de *nu*, qui signifie « homme » en sumérien, et de l'élément *hatimmu* dont

l'origine (sumérienne ou assyro-sémitique) et la signification sont encore obscures. Ayant été fièrement tancé par M. Z. à propos d'un certain système *khittite* que j'ai de la peine à admettre, j'aurais le droit d'insister sur son paradoxe relatif à la possibilité d'une composition hybride suméro-sémitique; il me paraît plus digne de conserver à la science toute sa sérénité, même en face d'insulteurs gratuits.

Sachons donc gré à M. Zimmern d'avoir dégagé le sens de *nuhatimmu* et cherchons l'étymologie ailleurs. Le mot de l'énigme est donné par les Babyloniens eux-mêmes dans l'idéogramme LV-MV, « homme de nom, de signe, de marque ». On y reconnaît tout de suite le reflet de la racine חתם, « sceller, imprimer un nom, signer, marquer ». *Nuhatimme*-נְחָתוֹם est un nom d'agent du *niphal*, formé par l'analogie du part. *pa'êl*, *mushakkinu*. C'est aussi le cas du nom de fonctionnaire *nuqaribbu*; l'infinitif en serait *nahtamu*, *naqrabu*. En Babylonie on cuisait le pain sur des briques rougies au feu et portant presque toujours un nom ou une marque émanant soit du boulanger lui-même, soit de la fabrication officielle et qui se reportait naturellement sur la pâte qu'on y appliquait. De là le qualificatif de « reproducteurs d'empreintes » que le peuple a donné aux boulangers.

Les autres mots pour « boulanger » : *endubu*, *endibu* et *engimu* sont des composés ayant pour premier élément le mot *enu*, synonyme de *belu*, « maître, possesseur » ; *dubu* ou *dibu* (=ṭubu, ṭibu) rappelle la racine طبع, « signer, faire une empreinte », d'où טבעת[1], « anneau, sceau ». A comparer aussi l'arabe طوب, « brique cuite », qui peut avoir été emprunté à la Babylonie. Ces deux mots reposent ainsi sur la même idée que *nuhatimmu*. Quant au second élément du troisième nom, *gimu*, il est visiblement identique à קמחא, קמח, « farine » ; l'ensemble : « maître de farine » ne sera pas désavoué par les boulangers. Ces sortes de compositions, où les deux éléments forment une unité compacte, se rencontrent aussi en araméen et en éthiopien, mais c'est l'assyro-babylonien qui en fait l'usage le plus large.

J. HALÉVY.

1. *Aruch* (éd. Kohut art. לבן) : היה מנהגם לעשות סימן בטבעת על כל לבנה.

BIBLIOGRAPHIE

H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.* Paris, Félix Alcan, éditeur, 1899. (Extrait de l'*Année Sociologique*, 1897-1898.)

S'appuyant sur les recherches de MM. R. Smith et Frazer, les jeunes auteurs précédemment cités se sont proposé de présenter une théorie nouvelle sur la nature et la fonction sociale du sacrifice. Ils envisagent eux-mêmes leur explication comme une hypothèse provisoire que des informations ultérieures pourront modifier en partie. Le grand défaut du système des anthropologues anglais est de ramener les formes si multiples du sacrifice au seul principe du totémisme, dont l'universalité n'est pas prouvée et dont les traces se constatent à peine dans le sacrifice agraire. Smith cherche à établir la succession historique et la dérivation logique entre le sacrifice communiel et les autres types de sacrifice. Rien n'est plus douteux. La chronologie comparée des sacrifices arabes, hébreux et autres ne peut se fixer, et la simplicité apparente de certaines formes n'implique aucune priorité. Le sacrifice expiatoire ou *piaculum* se trouve partout à côté de la communion, cependant ce n'est pas dans ces rites communiels que réside la vertu purificatrice de ces sortes de sacrifices. On ne peut lui accorder non plus la prétendue irruption tardive de procédés magiques dans le mécanisme du sacrifice; l'un des objets de ce travail est de montrer que l'élimination d'un caractère sacré, pur ou impur, est un rouage primitif du sacrifice, aussi primitif et aussi irréductible que la communion. La vraie unité du système sacrificiel est exprimée dans la formule suivante : *Le sacrifice* (sanglant ou non) *est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse.* Malgré leur grande variété et la nature complexe de plusieurs d'entre eux, les sacrifices ont une unité générique; leur classification est superficielle puisqu'ils s'enchevêtrent souvent les uns dans les autres et ont tous le même noyau. Les auteurs empruntent les faits typiques qu'ils étudient au rituel brahmanique et à la Bible, auxquels se joignent les données qu'on possède sur les sacrifices grecs et romains, ainsi que certains rites particuliers aux races moins civilisées. « Comme les deux religions qui constituent le centre de leurs investigations sont très différentes, puisque l'une aboutit au monothéisme et l'autre au panthéisme, on peut espérer, en les comparant, arriver à des conclusions suffisamment générales. »

Tout en reconnaissant la justesse de leur critique en ce qui concerne l'ancienne méthode d'investigation, j'ai de la peine à concevoir que l'interprétation du rituel biblique par les idées religieuses des brahmanes puisse conduire à un résultat vraiment scientifique. Les deux rituels, comme tous les rituels sacrificiels, ont nécessairement des affinités matérielles, mais leur esprit est foncièrement différent. Le temps des tendances religieuses appartient à la préhistoire. Les ritualistes hindous croient fermement à l'existence

d'innombrables divinités, à la possibilité de les chasser et même d'en créer au besoin par les opérations sacrificielles, et ces idées sont amplement exprimées dans leurs commentaires. C'est aussi le cas, quoique en moindres proportions, des mythographes gréco-latins lorsqu'ils expliquent l'origine de certains rites sacrificiels. Les auteurs du Code sacerdotal hébreu, au contraire, ne reconnaissant dans le monde invisible qu'un seul Dieu qui a son culte dans le sanctuaire de Jérusalem, enregistrent les divers sacrifices comme autant de moyens de se concilier sa faveur, laquelle veut aussi procurer un casuel aux prêtres. C'est pour eux un ordre divin d'un caractère symbolique comme la distinction du pur et de l'impur ou le port de franges bleues. Les prophètes du VIII[e] siècle av. J.-C. voyaient déjà dans les sacrifices expiatoires des symboles de substitution et dans les autres de joyeux banquets. La victime, après comme avant sa mort, était absolument vide du divin. Et cette conception remonte même à la période purement païenne. Elle est clairement prononcée dans le célèbre hymne assyrien sur l'agneau expiatoire : « L'agneau a été donné pour l'homme, sa tête pour la tête de l'homme, sa poitrine pour la poitrine de l'homme, son pied pour le pied de l'homme » (*Uriṣu ana ameli ittadin; rish uriṣi ana riš ameli ittadin irat uriṣi ana irat ameli ittadin shêp uriṣi ana shêp ameli ittadin*, etc.). Chez les Assyro-Babyloniens, du reste, la croyance que tout homme loge dans son corps dès sa naissance un dieu et une déesse qui se chargent de sa garde, sauf en cas de désobéissance où ils le quittent pour faire place aux démons des maladies, empêchait nettement toute idée ayant pour but d'assimiler la victime à une divinité totémique ou autre. Le sacrifice réalisait la réconciliation et le retour du couple protecteur et rétablissait l'ancien, état religieux du sacrifiant sans l'augmenter d'aucune façon comme cela arrive dans le sacrifice brahmanique. J'ai beau chercher, je ne trouve dans les rites sacrificiels des Sémites, lorsque les idées magiques ne s'en mêlent pas, que la conception d'un don rendu agréable à la Divinité par la manière de le présenter. La nouvelle définition du sacrifice est, au contraire, de plein droit lorsqu'elle se borne aux rites brahmaniques et gréco-latins et à la communion chrétienne en tant qu'elle s'éloigne du système hébreu, mais les cérémonies sacrificielles de l'Ancien Testament ne peuvent être *hindouïsées* sans subir d'injustes tortures. L'initiation d'Aharon et de ses enfants a lieu aux origines du sacerdoce légitime et ne se répète plus. Pour se présenter devant Yahwé, prêtre, sacrifiant, victime, doivent se trouver dans un état de pureté gradué pour ne pas lui causer de la répugnance, non pour se métamorphoser religieusement, soit en divinité, soit seulement en être sacré en soi; la chair du sacrifice ne communique aucune sainteté à ceux qui peuvent légalement en manger. La laïcité n'est pas un vice natif et les privilèges de la tribu de Lévi et surtout des Aharonides se fondent sur le droit imprescriptible de Yahwé, comme de tout particulier, de choisir pour familiers ceux qui à l'origine se sont distingués par leur dévouement à sa cause. En dehors du service du temple, les profanes sont très souvent plus près de Yahwé que la classe sacer-

dotale, car les prophètes appartiennent pour la plupart du temps aux couches inférieures du peuple. Ce sont là des conceptions diamétralement opposées au système hindou et qui se vérifient dans les détails qu'on nous présente comme très semblables. N'ayant aucun génie à tuer, l'Aharonide n'effleure pas la terre en disant : « Le méchant est tué » ; contrairement au *Yûpa* ou poteau brahmanique, fait d'un arbre sacré à la taille du sacrifiant qu'il divinise et qui l'emporte chez lui pour conserver l'effluve magique, les cornes de l'autel yahwéiste sont faites de la même matière que l'autel et ne peuvent en être séparées. Un Aharonide serait bien étonné si on lui disait qu'en immolant la victime sacrificielle, il a commis un meurtre. Pour lui, l'envoi du bouc émissaire à ʿAzazel signifiait clairement que le culte de cet ancien dieu rival de Yahwé, cause principale de tous les péchés d'Israël, est officiellement rejeté. On aurait surtout tort d'attribuer à l'envoi d'un des oiseaux, lors de la purification du lépreux, une velléité de médecine magique, ce rite n'ayant lieu que lorsque la guérison a entièrement accompli son œuvre. Je pourrais continuer ainsi jusqu'à l'épuisement de toutes les comparaisons, mais ce serait dépasser les limites d'un simple compte rendu. Encore une fois, la théorie du sacrifice brahmanique et du sacrifice classique aboutissant à la transsubstantiation chrétienne émane d'une conception presque identique, et les auteurs de cette étude ont le grand mérite de nous l'avoir démontré d'une manière péremptoire. Il faudrait voir si les rites sacrificiels des Bouddhistes, des Chinois et des Égyptiens procèdent de la même conception. Quant au système sémitique et particulièrement hébreu, il ne peut y cadrer sans être gravement amputé et altéré ; les élucubrations ésotériques des néo-platoniciens et de la Cabale sont définitivement jugées. Retirer cet élément récalcitrant et compléter le travail par l'introduction d'un nouvel élément ethnique qui s'y prête sans violence ou par un développement plus vaste des points effleurés dans ce premier essai, voilà le but vers lequel doit tendre désormais l'effort combiné des sagaces et sympathiques auteurs qui, pour le sacrifice indo-européen, ont vu clair là où il n'y avait naguère que des ombres indécises.

D. H. Müller, *Südarabische Alterthümer im Kunsthistorischen Hofmuseum*. Im Auftrage und mit Unterstützung des Oberstkämmerer-Amtes seiner K. und K. Apost. Majestät herausgegeben. Mit 14 Lichtdruck-Tafeln und 28 Abbildungen. Wien, 1899. Alfred Hölder. — Dr. Eduard Glaser, *Das Weihrauchland und Sokotra, historisch beleuchtet*. München, 1899.

Les inscriptions, antiquités et monnaies que publie M. D. H. Müller dans ce recueil ont été rapportées par M. Ed. Glaser de son voyage en Arabie méridionale et sont actuellement au musée impérial de Vienne. Plusieurs de ces inscriptions, dont la plus importante est la stèle relative à l'alliance de Saba avec les Habašat et le Hadramaout, ont été étudiées ailleurs par divers sabéisants ainsi que par M. Müller et moi-même. M. Müller les serre maintenant de plus près et, cela va sans dire, découvre et fixe de nouveaux jalons qui

diminuent les chances d'erreurs, hélas, encore trop nombreuses dans cette épigraphie. Sur le sens du petit groupe d'ex-voto purificatoires j'ai présenté plus haut une hypothèse qui ne serait pas sans intérêt si elle était acceptée. La série assez riche des monnaies révèle une curieuse variété de monogrammes qui échappent encore à une solution exacte. Les noms regardés comme des villes monétaires, sauf Harib, peuvent bien être des titres royaux. Pour la détermination des pierres à inscriptions, la désignation des objets architecturaux, des masques et des bronzes, ainsi que pour la description et le groupement des monnaies, M. Müller a été favorisé par le concours le plus libéral de la part de plusieurs savants spécialistes. La publication est complétée par un appendice contenant des extraits du VIII[e] livre de l'*Iklîl* relatifs aux constructions antiques du Yémen. L'impression et les planches ont été exécutées avec une perfection admirable. L'ouvrage est dédié à M. Th. Nöldeke.

La notice de M. Ed. Glaser se rapporte également au sud de l'Arabie, mais à un point de vue ethnologique. Lepsius avait déjà rapproché le nom du pays de l'encens, *Pwn(t)* ou *Pun(t)* avec des Phéniciens (Φοίνικες, *Puni*); M. Glaser lui fournit la base scientifique. Des expéditions maritimes dans le Pun(t) avaient été entreprises dès la XI[e] dynastie; celles qui eurent lieu sous la XVIII[e] dynastie (XVI[e] siècle av. C.) apportèrent au retour des arbres d'encens, de myrrhe et de diverses autres essences sur lesquelles les égyptologues ne sont pas d'accord, ainsi que certaines espèces d'animaux qui sont particulières à la côte des Somals. Par le nom de Pun(t) les anciens comprenaient tous les pays producteurs de l'encens, le Somal en Afrique, le Mahra en Arabie et une partie de la côte perse, et spécialement l'île de Socotra, à laquelle un récit fabuleux du papyrus Golénischef donne le nom de *Pa-ankh* (maison de la vie) ou *aa-penenka* (île Penenka) que les auteurs grecs Evhémère et Diodore de Sicile nous ont transmis sous la forme de Panchaia. Toutefois, les Grecs et les Romains n'ont pas connu le pays de l'encens sous son propre nom, mais l'ont simplement nommé Éthiopie. En parlant d'un pays d'encens éthiopique situé à l'orient du Nil, Hérodote ne pouvait mieux indiquer l'appartenance à l'Éthiopie de la contrée mahritique de l'Arabie. Pausanias connaît déjà dans cette contrée les Abasènes, c'est-à-dire le nom de *Habašat*, par lequel les indigènes se désignaient eux-mêmes. Vers 500 avant J.-C. le sud-est de l'Arabie et Socotra se trouvaient aux mains des Perses. Au temps du Périple, vers la moitié du premier siècle de l'ère chrétienne, la côte arabe, située à l'est des îles zénobiennes, appartenait aux Arsacides, tandis que l'île de Socotra était soumise à Éléazos, roi du Hadramaut, et que, d'autre part, la plus grande partie de l'Afrique orientale, c'est-à-dire Azania, conformément à l'ancien usage, était administrée par les gens de Musa (= Mauza[c]), à l'intérieur de Mokhâ. L'expression « ancien usage » indique qu'aux siècles passés la côte de Mokhâ et de Bab-el-Mandeb, voire probablement la totalité de la côte arabique du sud, appartenait au *Pûn*, de manière à admettre que primitivement aucun des royaumes sud-arabiques (ceux des Minéens, des Sabéens, des Katabans, etc.) n'avait de possessions

sur le littoral sud de l'Arabie et que ceux-ci ne s'y sont avancés que successivement de l'intérieur au détriment du Pun(t). Cependant, la perte de la partie méridionale d'Azania et du Mashonaland doit remonter à une époque antérieure. Les Ptolémées mirent la main sur le *Pun(t)* en établissant des colonies grecques sur la côte du Somâl et à Socotra. De la souveraineté de l'ancien *Pûn* il ne resta que peu de chose après Darius. Les héritiers des pays arabes de l'encens furent les Habašat et les Hadramotites. Djadarot, roi des Habašat, conclut vers l'ère chrétienne un alliance avec les rois voisins de Saba et de Hadramaut. Quelque temps après les Habašat passèrent en grande partie sur la côte africaine et fondèrent le royaume d'Aksum. Aujourd'hui l'ancien élément des Habašat en Arabie est représenté par la population de Mahra et de Socotra qui parle une langue différente de l'arabe. Le Mahri ne vient pas des idiomes qui nous sont connus par l'épigraphie comme le sabéen et le minéen, mais constitue une souche à part et, comme l'amharique, apparentée au guëez de l'Abyssinie, qui dérive lui-même de l'antique parler des Habašat-Pûn. Ceux-ci n'étaient autres que les ancêtres des Phéniciens, suivant le témoignage d'Hérodote qui les fait venir des bords de la mer Érythrée, nom dont le sens peut même s'être conservé dans Himyar (rouge). M. Glaser est donc d'avis que lorsqu'on aura séparé tous les éléments adventices, arabes, sabéens et africains, l'idiome du Mahra et de Socotra révélera un fonds commun avec le phénicien du nord. Tels sont les traits principaux des considérations si variées que nous trouvons dans le mémoire de M. Glaser. Nous avons voulu en donner une idée suffisante à nos lecteurs sans aborder les objections auxquelles elles peuvent donner lieu. Les grandes inductions ont d'abord ceci de bon qu'elles agitent une foule de questions qu'on laisse trop souvent à l'écart. Le problème des langues du Mahra et de Socotra a d'ailleurs toutes les chances d'être bientôt éclairci sinon définitivement résolu ; sachons attendre. J. HALÉVY.

Bulletin bibliographique de l'Islam maghribin, par Edmond Doutté, — I, 1897 — 1er semestre 1898. (*Extr. du Bull. de la Soc. de Géographie d'Oran*, fasc. LXXIX, janvier à mars 1899.) Oran, L. Fouque, 1899.

Les publications sur l'Afrique musulmane deviennent de jour en jour plus nombreuses. L'École des lettres d'Alger, sous l'habile direction de MM. Masqueray et Basset, a formé un certain nombre d'élèves instruits et travailleurs qui se sont dispersés en Algérie et s'y livrent à des recherches de tout genre dont ils nous font connaître les résultats dans des articles de revues, dans des brochures ou des ouvrages spéciaux. Le but de M. Doutté, que l'on ne saurait trop louer de son excellente idée, est de faire connaître tous ces travaux. Son *Bulletin*, qui vient à son heure, est très bien conçu. Le premier fascicule, qui comprend les publications faites du 1er janvier 1897 au 1er juillet 1898, embrasse, d'une manière générale, les ouvrages ou articles de revues qui concernent directement l'Islam de l'Afrique mineure et ceux qui, relatifs à l'Islam, intéressent tous

les pays où cette religion est répandue. Ces ouvrages ou articles sont répartis en quinze sections d'après le sujet traité. Les notices, proportionnées à l'importance des livres analysés, sont bien rédigées et contiennent des appréciations de M. Doutté, lorsqu'il a pu les lire lui-même, ce qu'il indique soigneusement. Un index des noms des auteurs termine ce *Bulletin bibliographique*, qui nous paraît appelé à rendre de grands services et auquel nous souhaitons le succès qu'il mérite. J. Perruchon.

Grammaire de la langue abyssine (amharique), par C. Mondon-Vidailhet, Conseiller d'État de l'Empire d'Éthiopie, Membre de la Société asiatique de Paris, chargé du cours d'abyssin à l'École des Langues orientales vivantes, etc., in-8°, Paris, Imprimerie nationale, MDCCCXCVIII.

Cet ouvrage, qui vient de paraître (mars 1899), bien qu'il porte la date de 1898, n'est que la reprise, sous une forme plus étendue, de la partie grammaticale d'un *Manuel de langue abyssine* du même auteur publié, non en 1890, comme il est dit p. XI, mais en 1891, la préface de ce dernier étant datée de Paris, 2 juin 1891.

La nouvelle grammaire est dédiée à S. M. Ménilek II, Roi des rois d'Éthiopie, qui a droit à nos sympathies respectueuses. Elle comprend une épître dédicatoire en caractères amhariques, avec adresse en éthiopien (formule très répandue).

La préface est instructive en ce sens qu'elle nous fait connaître l'opinion de l'auteur sur les ouvrages similaires parus antérieurement, ainsi que sur le *Manuel* dont il vient d'être question. On y apprend notamment que M. Ignazio Guidi a su tirer de la grammaire amharique touffue de M. Praetorius une *Grammatica elementare della lingua amariña* bien faite, mais que les personnes compétentes jugent insuffisante pour l'étude pratique de la langue (*préf.*, p. x). Nous ne sommes pas de l'avis de ces personnes compétentes et nous reviendrons plus loin sur la grammaire de M. Guidi.

Quant au *Manuel pratique de langue abyssine* paru, non en 1890, mais en 1891, il a été publié à une époque où l'auteur n'avait pas encore habité l'Abyssinie (*préf.*, p. XI). Point n'était besoin de le dire. Ce livre a été fait, paraît-il, sans prétentions scientifiques, et le désir de simplifier la grammaire a fait commettre quelques erreurs (*ibid*). — On n'est pas plus modeste !

Cependant voyez ce que c'est que le talent. Tandis que M. Guidi qui connaît bien la langue ne réussit qu'à faire une grammaire peu pratique, l'auteur du *Manuel*, qui l'ignorait complètement, édite un ouvrage qui permet « à un officier russe de voyager dans le pays sans interprète et qui peut encore rendre des services » (*préf.*, p. XI). — Nous le voulons bien, à condition qu'on y apporte de nombreuses corrections.

Laissons de côté l'introduction consacrée à la langue amharique et aux langues du même groupe, et abordons la grammaire.

Disons tout de suite qu'elle est plus complète et meilleure que la partie grammaticale du *Manuel* dont elle procède ; mais elle

laisse beaucoup à désirer à plusieurs points de vue. Des règles importantes y ont été omises, d'autres sont mal expliquées ou fausses. L'auteur s'arrête trop souvent à des futilités auxquelles il donne de longs développements au préjudice de questions plus utiles. On y sent la préoccupation constante de viser à l'originalité, soit dans les termes nouveaux qu'il crée sans nécessité, soit dans les définitions qu'il donne, soit dans les rapprochements qu'il fait. On trouve dans la nouvelle grammaire des répétitions inutiles, des contradictions, des disjonctions d'articles qui devraient être réunis. Enfin malgré les observations de l'auteur sur les expressions rustiques employées au Shoa, et en dépit des travaux littéraires remarquables qu'il a fait exécuter en Abyssinie (*introduction*, p. XXII), elle ne dénote pas une connaissance pratique et sûre de la langue.

La grammaire débute par le syllabaire; l'écriture et la lecture y prennent un développement de 32 pages, alors que 6 pages suffisent dans celle de M. Guidi. P. 29, *sat'äwât* (*sat'ä+we+ât*) *le-lui donna*, *littéralement « le donna à lui »*, ne peut pas se dire en amharique, par la raison fort simple que l'on ne peut pas dans cette langue mettre deux pronoms suffixes à la suite l'un de l'autre.

Aux pluriels brisés, p. 39, se rattachent les pluriels d'adjectifs formés par le redoublement de la deuxième radicale (*malkâm*, beau, *malkâkâm*, beaux), qui sont considérés, p. 188, comme des comparatifs ou des superlatifs absolus.

Nous voyons p. 43 et 251 qu'au lieu de *ka*, indice de l'ablatif, on emploi *ta*, surtout devant les mots commençant par *ka*, *qa* ou *kha*. Il faut alors corriger *kaqadmoyĕtu* en *taqadmoyĕtu* (*Épître dédicatoire*, l. 1).

A la même page 43, nous trouvons l'article féminin, dont il n'était pas fait mention dans le *Manuel*, pour simplifier la grammaire sans doute (voir *préface*, p. XI), mais on nous apprend que l'usage en est moins fréquent que celui de l'article masculin.

Des deux formes données pour le pronom respectueux *'ersĕwo* et *'ersawo*, p. 51, la seconde est seule correcte.

Le verbe, p. 65 à 153, est divisé en états et en voix. A la voix simple, il peut être transitif ou intransitif, p. 68; mais p. 89, il donne à cette même voix l'idée de notre verbe intransitif seulement. Parmi les modes, notons le *contingent*, le *constructif* et le *relatif-participe*. Nous ne nous arrêterons pas à ces expressions baroques, qui ne répondent à rien. Relevons quelques erreurs : la 2e pers. fém. sing. du contingent n'est pas *tĕsabĕr*, p. 83, mais *tĕsabĕri*, qui donne au *présent futur* la forme composée *tĕsabĕryâllash* et non *tĕsaberâllash*, p. 84.

P. 89, il est dit que la première forme radicale et neutre du verbe *'adaraga*, faire, soit *darraga*, est inusitée. Cependant c'est cette forme que je trouve dans l'*épître dédic.*, p. VIII, l. 1, *'endidĕrag* = *'end+yĕdĕrag*. Mais *yĕdĕrag* est le jussif de *darraga* et le jussif ne s'emploie *jamais* avec la conjonction *'enda*, qui signifie *comme*, *de même que* et *que*. On se sert du *contingent*. Cette même phrase contient le verbe *kabbara*, qui est peu usité d'abord (*Gramm.*, p. 68), puis inusité en amharique, p. 152. Le mot *zand* qui d'après la

Grammaire abyss. indique le futur, p. 69, 161, 211 et 249, est une conjonction analogue à *enda*. Elle signifie *afin que* et ne peut en aucune façon marquer le futur.

Je pourrais présenter encore plusieurs observations de ce genre; je crois devoir me borner à celles qui précèdent et examiner la grammaire abyssine à un autre point de vue.

Il y a en amharique deux pronoms interrogatifs, l'un pour les personnes, *mân*, qui?, l'autre pour les choses, *mĕn*, quoi? On nous dit, p. 196, que « *mĕn est parfois employé pour mân : ex. mĕn abâtu, qui est son père? (expression de profond dédain)* ». — Passons maintenant aux amarismes, p. 290. Nous lisons : « *Mĕn abâtu, qui diable est son père? Mĕn abâtu 'awĕqoñâl, où diable le père m'a-t-il connu? (que le diable emporte son père!). C'est à peu près la seule injure et le seul juron usités en Abyssinie. Littéralement il signifie « qu'est-ce que son père? » avec le sens de « a-t-il un père seulement? »*».

Cela ne vous paraît pas très clair. Ouvrez le *Dictionnaire de la langue amariñña* de M. A. d'Abbadie (Paris, Vieweg, 1881), au mot *abăt*, père, col. 509-510, et vous comprendrez mieux : « *Mĕn abatu, qu'est-ce que son père? (c'est-à-dire, il doit être bien peu de chose, puisque je vois que son fils est un vaurien). — Mân abâtu, qui est son père? (pour que je le frappe, ce qui est la plus grande des injures pour un fils...). Ces expressions sont employées comme nos jurons, car les Éthiopiens n'en ont pas d'autres quand ils se fâchent. Mân abâtu ylâl, que diable dit-il?* ». D'où il résulte que *mân abâtu* signifie aussi « que diable! » et *mân abâtu 'awĕqoñal*, « où diable m'a-t-il connu! ».

Voici encore quelques rapprochements suggestifs :

I. Guidi. *Grammatica elementare della lingua amariña*, 2ª edizione, Roma, Loescher et Spithoever, 1892, p. 51, *b*. — « Se si voglia negare, non l'enunciato di tutta la proposizione, ma qualche singola parte di essa, si usa *'ayĕdolam* postposto a ciò che si vuole specialmente negare. Ex.: *kasamăy warĕdjâllahu faqâdên lamâderag ayĕdolam, yalâkañen faqâd endj*, sono sceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di chi mi ha mandato.

« Se si nega specialmente il soggetto stesso della proposizione, il resto di essa si mette in forma di proposizione relativa. Ex.: « Io non sono venuto nella città » si traduce : *'Enê wada katamâ 'almatâhum*, ma « non sono io, che son venuto nella città » si tradurrebbe : *wada katamâ yamaṭahu 'enê 'ayĕdolahum.* »

Grammaire abyssine, p. 243, 244. — « *Lorsque le caractère négatif s'applique seulement à une partie de la phrase*, ayĕdolam *ou le verbe négatif suivent immédiatement cette partie de la phrase.* Ex. : Kasamây warĕdjâllahu faqâdĕn lamâderag 'ayĕdolam yalâkañen faqâd lamâderag endji. « *Je ne descends pas du ciel pour faire ma volonté, mais pour faire celle de celui qui m'a envoyé.* »

« *Si c'est le sujet de la proposition qui comporte spécialement la négation, le reste de la phrase prend la forme d'une proposition relative.* Ex.: Wada katamâ yamaṭahu enê ayĕdolahum. « *Ce n'est pas moi qui suis venu dans la ville.* » — *Pour traduire simplement*

« *Je ne suis pas venu dans la ville*», *on dirait:* 'Ené wada katamá almaṭahum. »

On pourrait faire d'autres citations semblables. Nous savons bien que la pensée sort du cerveau des Abyssins comme stéréotypée (*introd.*, p. XVII) et que la phraséologie amharique est comme stéréotypée (*Gramm. abyss.*, p. 258). Il en est peut-être de même de la langue des grammairiens et c'est sans doute la seule explication à donner des ressemblances que nous signalons entre deux grammaires, dont l'une a été composée à Rome vers 1889 et l'autre en Abyssinie dans ces dernières années (*préface*, p. XI). N'oublions pas que la première est représentée dans la seconde comme insuffisante pour l'étude pratique de la langue (*préface*, p. X).

Mais il y a aussi en amharique des phrases qui ne sont pas stéréotypées. Telles sont les suivantes : *Gramm. abyssine*, p. 222 : *Kato lanê barakat alâsqarakhĕlĕñĕmĕn* et p. 195 : *'Aṭê Lebna Dengel banagasa ba-6-'amât bezu ṣalât ṭafâlawo.*

La première est la traduction de la fin du verset 36 du ch. XXVII de la Genèse : « *N'as-tu point réservé de bénédiction pour moi?* » (Ostervald). Littéralement la phrase amharique signifie : « *Du tout pour moi bénédiction n'as-tu pas fait rester* ». L'auteur de la *Gramm. abyss.* traduit : « *Et pourquoi ne m'as-tu pas laissé ta bénédiction tout entière?* » p. 222 et 244. *Bis repetita placent.*

Le second texte est ainsi traduit, p 195 : « *Atié Lebna Denghel en était à sa sixième année de règne sans que ses sujets eussent montré beaucoup d'inimitié contre lui.* » On peut traduire ainsi lorsque l'on a été en Abyssinie. Pour nous qui n'avons eu que les leçons de notre vénéré maître M. Joseph Halévy et quelques conseils qu'a bien voulu nous donner à l'occasion M. Guidi, nous disons que *bezu* signifie *beaucoup*, *ṣalât*, *ennemi*, *ṭafâ*, *périt* et *lawo*, *en sa faveur* (voy. *Gramm. abyss.*, p. 228), ce qui donne mot à mot : « *Le roi (Atié) Lebna Denghel, lorsqu'il régnait, dans la sixième année, un grand nombre d'ennemis périt en sa faveur.* » En d'autres termes : « *Dans la 6e année de son règne, le roi Lebna Denghel eut la satisfaction de voir périr un grand nombre de ses ennemis.* »

J'aurais souhaité n'avoir que des éloges à faire de la *nouvelle grammaire abyssine*. Je ne le puis et le regrette vivement, mais ces éloges, je les adresse à notre *Imprimerie nationale* pour la belle exécution typographique de l'ouvrage[1]. J. PERRUCHON.

1. Par suite de l'indisposition prolongée du Directeur, la publication de la *Revue sémitique* a été un peu retardée et la plupart de la bibliographie a dû être remise au prochain cahier.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

(Suite.)

LES GRANDS PROPHÈTES

APPENDICE

Le עבד יהוה d'Isaïe, LII, 13-LIII, 12.

L, 4-9.

Exposé complémentaire de XLIX, 1-4, qui sert d'introduction aux discours suivants. Quoi que dise M. Duhm, le texte est en général bien conservé. Il n'y a qu'une correction à faire, c'est de changer l'inintelligible לעות en לרוֹת, « pour désaltérer » ; יעף (= עיף), « las, exténué », a également le sens de צמא, « altéré, assoiffé » (II Samuel, XVI, 2 ; Isaïe, XLIV, 12). Puis, il est indispensable de restituer, après le verset 4, la phrase ועתה אדני יהוה שלחני ורוחו, qui, par une inadvertance de scribe, a été coupée et jointe au verset XLVIII, 16, où elle reste dans un isolement complet. L'appartenance de cette phrase à notre passage est assurée par le titre divin אדני יהוה, qui n'est pas usité dans les chapitres précedents. Quant à sa place avant le verset 5, elle ressort de la considé-

ration que le fait de l'obéissance dont il y est question suppose une mission reçue par le prophète de la part de Dieu :

4. Le Seigneur Yahwé m'a doué d'une langue de disciples (= exercée),
Pour savoir désaltérer de (la bonne) parole l'homme qui en a besoin ;
Il m'éveille matin par matin,
Il m'ouvre l'oreille pour entendre, comme les disciples (entendent leur maitre).
XLVIII, 16. Et maintenant le Seigneur Yahwé m'a envoyé, ainsi que son esprit.
5. Le Seigneur Yahwé m'a ouvert l'oreille et je n'ai pas repoussé (la mission),
Je n'ai pas reculé en arrière ;
6. J'ai livré mon dos à ceux qui me frappaient,
Mes joues à ceux qui m'arrachaient le poil,
Je n'ai pas caché ma figure pour ne pas ressentir la honte et le crachat.
7. Le Seigneur Yahwé m'a promis son aide, c'est pourquoi je n'ai pas rougi,
C'est pourquoi je me suis fait une figure de granit, sachant que je n'ai pas à rougir.
8. Mon Défenseur étant près, qui osera me chercher querelle ?
Présentons-nous ensemble ! Qui est mon accusateur ? Qu'il approche !
9. Voici, le Seigneur Yahwé est mon aide, qui me condamnera ?
Mais eux tous pourrissent, comme un vêtement que les mites dévorent !
10. Celui parmi vous qui craint Yahwé (et) écoute la parole de son serviteur
(Et) qui marche ténébreusement, sans un rayon de lumière,
Qu'il se confie au nom de Yahwé et s'appuie sur son Dieu.
11. Voici, vous êtes tous des incendiaires, allumeurs d'étincelles ;
Marchez (donc) dans la flamme de votre feu, dans les étincelles que vous avez allumées ;
Cela vous arrive de ma main ; vous serez couchés dans la douleur.

Aux versets XLIX, 1-4, le prophète mentionne le don d'éloquence qui lui a été accordé par Yahwé en même temps que sa protection efficace, mais que malgré cette faveur il a souvent désespéré de réussir dans sa difficile mission. Il revient ici à ce souvenir en précisant davantage les circonstances au

milieu desquelles sa vocation s'est évoluée. Il s'était fait une spécialité de satisfaire au désir de ceux qui voulaient entendre la parole divine. En agissant ainsi, il a certainement pris pour modèle le prophète Ézéchiel, qui avait l'habitude de prêcher dans les assemblées privées (Ézéchiel, VIII), surtout en tirant la morale de l'ancienne histoire biblique (*ibidem*, XIV, XX). Tous les matins il recevait l'inspiration nécessaire pour accomplir sa tâche d'instituteur. Maintenant Yahwé, en lui envoyant son esprit, l'a formellement chargé de la grande mission qu'il est en voie d'accomplir de bon cœur malgré les brutalités de tout genre qu'il a essuyées de la part de ses auditeurs sans se révolter. Il a tout supporté : coups, giffles, injures et crachats, rien n'a pu le faire dévier de sa vocation, et fort de la protection divine, il provoque même ses adversaires à l'accuser devant une cour de justice, sachant qu'ils n'oseront pas s'y présenter. Cette prémisse lui fournit l'occasion d'une part à encourager les fidèles qui souffrent comme lui à compter avec certitude sur le secours de Yahwé, d'autre part à avertir les ennemis de sa mission qu'ils seront eux-mêmes l'instrument de leur perte inévitable.

On ne saurait se méprendre sur la nature du morceau que nous venons d'analyser. Le prophète, qui représente le groupe du vrai Israël (XLIX, 3), est un des disciples, למודים, de Yahwé ; cf. למודי יהוה, LIV, 13, et non un docteur de la Loi du genre des chefs d'écoles pharisiens. Ces docteurs n'étaient jamais personnellement exposés aux brutalités grossières qui sont spécialisées au verset 6 ; ceux qui n'aimaient pas tel ou tel professeur s'en allaient chercher l'instruction chez un autre, mais n'avaient aucun intérêt à le maltraiter. Les prophètes au contraire étaient continuellement en butte aux attaques personnelles de la part de leurs ennemis qui ameutaient le peuple contre eux. M. Duhm a confondu à tort ces deux états qui ne se ressemblent guère. La violente séparation qu'il opère entre le verset 9 et les versets 10-11 qui seraient une interpolation du rédacteur, ne repose sur rien. Isaïe II pouvait supporter avec calme les insultes personnelles, mais il aurait failli à sa mission prophétique s'il avait usé de douceur envers les impies incorrigibles. Pour apprécier d'ail-

leurs la valeur de cet argument mis en avant par M. Duhm, il suffit de comparer entre autres Matthieu, XXV, 41, qui est incomparablement plus dur que notre verset 11.

LII, 13-LIII, 12.

Nous abordons maintenant la principale description du *'Ebed Yahwé* qui est l'objet particulier de cette étude. La description en cause comprend les trois derniers versets du chapitre LII et tout le chapitre LIII. Cette division incorrecte, jointe à certaines autres circonstances qui seront signalées plus loin, a égaré la plupart des exégètes modernes qui ont cherché dans cette dernière pièce des sujets différents de ceux qui figurent dans la première. Pour bien pénétrer la pensée du poète, il est indispensable d'établir d'abord un texte correct, et comme l'état de conservation de notre poème laisse beaucoup à désirer, il me semble utile de lui consacrer une analyse assez détaillée.

LXII, verset 13. ישכיל. Le verbe השכיל, « être intelligent », est souvent synonyme de הצליח, « réussir » (Josué, I, 7; II Rois, XVIII, 7), avec la nuance que le succès obtenu est la conséquence d'intelligence et de sagesse, et l'expression בדעתו (L, 11) montre que le serviteur de Yahwé a fait usage de ces qualités (Dill.). M. Duhm, prétextant que le verbe השכיל n'a pas d'emploi dans la suite, le retire arbitrairement du texte; cependant, pour arriver à un rang, il faut d'abord réussir dans ses entreprises.

Verset 14. Au lieu de עליך, il faut lire avec le Targum et la Pešîṭa עליו, en conformité avec les suffixes suivants qui sont ceux de la 3e personne, singulier. Ces derniers ont été changés à tort par les Septante en ceux de la 2e personne afin de les mettre d'accord avec עליך, mais par cela même ils attestent qu'ils n'ont rien compris au sens de ce poème.— Il est évident que la formule comparative כאשר — כן n'offre aucun sens raisonnable. Dillmann traduit כן par « telle-

ment », et voit dans cet hémistiche une phrase parenthétique. M. Duhm suppose quelque interpolation, ou quelque perte qu'il n'a pas soin de définir. Toute incohérence disparaît quand on corrige כן en כי; cette particule revient au verset suivant. — מִשְׁחַת, mieux מָשְׁחָת.

Verset 15. כן répond naturellement à כאשר du verset précédent; mais que signifie יזה גוים רבים? La version christologique à peu près commune à la Pešîṭa et à la Vulgate הנא מרכא עממא סגיאא, « Iste asperget gentes multas » (cf. Hébreux, IX, 7-14), sans valeur intrinsèque, semble confirmer la leçon massorétique יזה. Les Septante ont lu כן יתהו גוים רבים עליו ou כן יתמהו = Οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ, « ainsi s'étonneront de lui beaucoup de peuples », phrase dont, contrairement à la Massore, la particule עליו fait partie. Le fait que le verbe תהה n'est usité qu'en araméen, ne serait pas une objection irréfragable; תמה a l'avantage de se présenter plusieurs fois dans la Bible, mais ni l'un ni l'autre de ces verbes n'exprime l'idée d'admiration qu'exige le contexte. En raison de cette difficulté et étant donnée la nécessité de rattacher עליו à la phrase suivante, il me paraît plus simple de lire ידה(ו) גוים רבים, « les grands peuples le loueront », au lieu de יזה, dont le sens de « faire tressaillir ou sursauter » (aufspringen machen) est bien peu vraisemblable. Cette lecture se recommande fortement par le parallélisme avec שממו עליו רבים où רבים est également le sujet du verbe, point déjà observé par les Septante. La proposition suivante: עליו יקפצו מלכים פיהם, donne lieu à une difficulté de fait. Le mutisme absolu des rois à la vue du serviteur de Yahwé, glorifié et admiré par tant de peuples, n'est pas possible. Comment n'ont-ils pas eu la curiosité, sinon de le connaître personnellement, du moins d'en connaître l'histoire? Si le poète avait pu imaginer une pareille indifférence, il aurait enlevé lui-même toute base à la mission de son héros qui consiste précisément à instruire et à éclairer les peuples les plus éloignés (XLII, 4; XLIX, 6). Et qui ne voit pas que l'accumulation des verbes « s'étonner, faire tressauter, fermer la bouche » sans

autre manifestation plus active est au fond un verbiage indigne de notre auteur? La chose me paraît jugée : le poète a dû vouloir au contraire que les peuples et les rois parlassent beaucoup de l'élu de Yahwé et d'une manière conforme aux circonstances solennelles de sa glorification. Donc, il faut comprendre par יקפצו פיהם non l'idée du silence absolu, de la perplexité causée par l'apparition de l'inconnu, mais la cessation subite de paroles de blasphème et de mépris. Dans les deux passages bibliques qui la présentent, la locution קפץ פה a pour sujet עולה (= עֹלָתָה), « iniquité » (Job, v, 16; Psaumes, CVII, 42). Cette explication, strictement philologique, de יקפצו פיהם, confirme la correction ירדה(ו) pour יזה, et établit un beau parallélisme entre les deux expressions. Car il va de soi que, à moins d'être aveuglé par une haine indéracinable, ce qui n'est nullement le cas des peuples et des rois destinés à rendre hommage au serviteur de Yahwé (XLIX, 7), la cessation des injures serait insuffisante si elle ne se complétait pas par l'aveu sincère de l'erreur commise et par un épanchement d'éloges sur le caractère du héros et la reconnaissance de son triomphe décisif. Outre cela, nous tranchons d'une manière définitive la question de savoir quels sont ceux qui prononcent le *mea culpa* de LIII, 1-12 ; ce ne peuvent pas être les Israélites récalcitrants dont il n'est pas fait mention aux versets 14-15, mais uniquement les peuples et les rois, ou, plus exactement, les rois parlant au nom de leurs peuples. Nous reprendrons du reste ce sujet en commentant l'ensemble du poème. — La fin du verset veut dire que les rois ont vu et reconnu des choses dépassant toutes les merveilles qu'on leur racontait auparavant, mais cela n'implique pas la pensée qu'ils n'avaient jusqu'alors aucune connaissance du serviteur de Dieu (Dillmann ; pour M. Duhm c'est même *selbsverständlich*). Le héros lui-même avait annoncé sa mission aux îles les plus lointaines ; ce n'est, je l'accorde, qu'une figure poétique, il ne pouvait donc pas se contredire dans la scène de son triomphe qui couronnait son œuvre. La fiction poétique a, elle aussi, sa logique intransigeante qu'il devait respecter d'autant plus que, même dans l'horizon étroit des pays avoisinant la Palestine, il

y avait assez de peuples et de rois qui étaient familiers avec les prophètes de Yahwé (II Rois, III, 12; V, 3-4; VI, 12; Jérémie, XXVII, 2-3; XLI, 5). En un mot, notre poète suppose que les païens connaissent l'histoire du serviteur de Dieu, mais seulement la partie initiale, la période de son avilissement dont ils étaient en partie les facteurs inconscients. Sa gloire imprévue les stupéfie, mais ils finissent par s'en rendre compte lorsque le but de sa mission se fait clair dans leur âme.

LIII, verset 1. L'embarras causé par ce verset aux exégètes modernes est des plus curieux. Dillmann écrit:

« Avec LIII, 1, le sujet parlant change; un discours à « Nous » se continue jusqu'au verset 6. Par « Nous » on ne peut pas comprendre les peuples (LII, 15) parce que LII, 15 *b* serait annulé par LIII, 1 *a*; le « serviteur » ne peut pas être celui qui parle, parce qu'il y est parlé de lui à la 3[e] personne, mais les parleurs ne peuvent être non plus le prophète ni les prophètes, parce qu'alors on devrait admettre qu'au verset 1 lui ou eux parlent en leur propre nom et dans 2-6 au nom du peuple, voire que ces derniers versets sont prononcés par les païens. Mais un tel changement dans la conception du « Nous » n'est nullement indiqué, et Romains, X, 16, ne prouve rien ici. Les parleurs ne peuvent être que les nationaux du Serviteur, parce que ceux-là seuls avaient eu une שמועה sur son compte, et parce que, outre מפשע עמי (8), l'expression הפגיע בו את עון כלנו (6) décide pour cela. Car la pensée qu'Israël expie les péchés des païens ou doit souffrir de ce que les païens se sont rendus coupables, serait inouïe dans l'Ancien Testament et en soi inconcevable (voir, au contraire, XLII, 24 et suiv.; XLIII, 27 et suiv.; XLVII, 6; L, 1, et d'autre part XLII, 13; XLIX, 25 et suiv.; LI, 5; XXIII, etc.). En effet, c'est, ainsi que les versets 3-6 sont clairement un discours de repentir et d'accusation personnelle, prononcé à la vue de l'exaltation du Serviteur; un discours continu qui a cependant une coupure entre les versets 3 et 4, c'est-à-dire en deux strophes. Ainsi, au lieu des païens qui n'avaient aucune connaissance de la victoire du Serviteur, se présentent maintenant les Israélites, qui en avaient la connaissance, mais non la foi. »

En conséquence de cette exposition, Dillmann traduit de la manière suivante le verset 1, qu'il met dans la bouche du peuple repenti de l'avenir (« Reuevoll bekennt das künftige Volk ») :

« Qui a cru à notre avis (= l'avis donné par le prophète relativement à la haute destination et à l'exaltation finale du serviteur de Dieu), et le bras de Yahwé — sur qui a-t-il été révélé ? »

En d'autres mots, personne n'a cru à la mission du Serviteur ni reconnu comme tel le merveilleux bras de Yahwé qui en préparait la victoire ; tout cela par suite de leur manque de foi.

On le voit, d'après Dillmann, le verset 1, comme le reste du discours, est prononcé par les Israélites futurs et en faveur du serviteur de Yahwé qui est également un personnage du lointain avenir.

M. Duhm trouve dans ce verset un sens différent. Le poète tient à expliquer ce que deviendra le Serviteur, car l'hommage des peuples et des rois n'est qu'un moyen d'indiquer le changement de l'abaissement inconnu du serviteur de Dieu en une gloire qui remplira le monde. Pendant qu'il se prépare à révéler ce qui n'a jamais été raconté, le poète s'écrie : « Qui croit à notre révélation ! » Ce qu'il veut dire est presque incroyable, ne peut réellement être cru que par ceux à qui la puissance miraculeuse de Yahwé s'est révélée, qui possèdent la faculté du voir et de l'entendre prophétiques !

Nous laissons au lecteur le soin d'apprécier cette interprétation superfine. En supprimant notre incrédulité, nous aurons du moins l'avantage d'échapper de la part de M. Duhm à l'apostrophe anéantissante : « Il faut être moi pour me comprendre ! » Nous nous astreignons donc à faire remarquer : 1° que le suffixe pluriel de לִשְׁמוּעָתֵנוּ ne peut se rapporter à un singulier, au poète. Des trois exemples qu'il cite pour justifier cet emploi, deux (Job, VI, 27 ; XV, 9 et suiv.) sont des pluriels on ne peut plus authentiques, et le troisième (*ibidem*, XVIII, 2-3), s'il n'est pas corrompu, vient d'un autre contexte où le pluriel était en situation ; 2° que, comme son synonyme חשף, le verbe נִגְלָה, se rattachant à זרע, ne saurait exprimer

une révélation prophétique, mais exclusivement une manifestation matérielle de puissance, notamment de puissance de secours aux bons et de châtiment aux méchants. Cette interprétation est corroborée par le complément indirect עַל qui donne à גִּלָּה la signification de « mettre à nu, dévoiler » (Lamentations, II, 14; IV, 22), tandis que pour la connaissance de ce qui n'existe pas encore, comme la révélation prophétique, il faut גלה אל ou גִּלָּה לְ. En tout état de cause, le verset 1 doit être autre chose qu'une exclamation du poète.

Dans les vues de Dillmann exposées plus haut et qui met cette exclamation dans la bouche de l'Israël amendé, les objections qu'on vient de lire disparaissent entièrement, mais elle donne lieu à des difficultés non moins graves quoique d'un autre ordre d'idées. Elle suppose d'abord que l'Israël futur persisterait dans son incrédulité jusqu'à la glorification imprévue du Serviteur. Or, s'il y a une conviction commune à tous les prophètes hébreux, c'est bien celle que le retour de l'exil marquera la fin de toutes les iniquités d'Israël. Isaïe II a lui-même cultivé cette croyance avec prédilection dans ses discours (XL, 2; XLII, 1-4; XLIV, 22; XLV, 25; LX, 21; LXI, 3, 6, 9; LXII, 12). Ensuite, elle a l'énorme défaut de laisser planer le plus grand mystère sur la personne du héros unique du drame futur. Comment imaginer que, s'il s'agissait d'un événement de date ultérieure, le poète ait oublié de donner quelques renseignements précis sur l'origine d'un tel personnage? Ceux qu'on trouve au verset 2 sont tellement vagues qu'ils font plutôt stimuler que satisfaire notre curiosité. Les prophètes ne font ordinairement pas mystère des personnages qu'ils veulent distinguer (I Rois, XIII, 2; Isaïe, XI, 1; Zacharie, III, 8; IV, 9; VI, 12-13). L'interprétation de Dillmann doit donc être aussi écartée.

La seule solution possible est celle que le lecteur a déjà entrevue à la suite des raisons que j'ai données aux versets précédents de la nécessité inévitable pour le poète de ne point laisser les peuples et les rois, c'est-à-dire les païens, stupéfiés dans un mutisme stupide et absolu, mais, au contraire, de leur faire faire l'aveu sincère de leur méprise sur la valeur du Serviteur et l'attestation solennelle de sa glorification. La personnalité

du Serviteur se reconnaît au premier aspect. Il n'est ni une seule individualité ni une collectivité idéales et futures, mais le vrai Israël présent, celui que le prophète incarne complètement et dont la glorification commencera aussitôt après son retour dans la patrie. La nouvelle du glorieux rétablissement de l'état judéen par une poignée d'anciens captifs, grâce au secours de Yahwé, se répand partout (XL, 5; XLVIII, 20), les païens ont de la peine à y ajouter foi, mais convaincus *de visu*, après une stupéfaction momentanée, ils sont obligés d'en reconnaître la réalité. Alors ils s'écrient : « Qui pouvait croire à la nouvelle qui nous est parvenue! Et sur qui le bras de Yahwé s'est-il manifesté ! » C'est-à-dire : Qui aurait pensé que la puissance protectrice de Yahwé eût soutenu aussi efficacement une nation infime et méprisée qui semblait vouée à une dissolution prochaine et inévitable.

Verset 2. Commencement de l'histoire du Serviteur racontée par les païens. — יונק, ailleurs יונקת (Job, VIII, 16; XV, 30), « jeune pousse ». Tous les commentateurs admettent la leçon reçue לפניו, « devant lui », qui était déjà dans le texte des Septante; il y a cependant des raisons pour en douter. On rapporte d'ordinaire le suffixe à Yahwé, mentionné au verset précédent, mais une plante qui pousse sous les yeux de Yahwé devait par cela même être vigoureuse et belle; la misère d'une créature est, d'après la conception biblique, l'effet de ce que Yahwé a détourné sa face et n'a pas voulu la regarder. La lecture לפנינו, « devant nous », devant ceux qui parlent, remédierait bien à cet inconvénient, mais pendant que כיונק forme parallélisme avec וכשרש du membre de phrase suivant, ni לפניו ni לפנינו ne peuvent s'aligner avec מארץ ציה. On est donc obligé de supposer que le poète avait écrit ויעל כיונק מכפם, « il s'éleva comme une pousse du milieu de pierres » (מבין כפם = מכפם), ce qui parfait le parallélisme attendu. L'image de la plante qui sort d'entre les pierres se constate aussi dans Job, VIII, 17. — Plusieurs exégètes rattachent ונראהו aux mots précédents : « Il n'a ni forme ni beauté pour que nous le regardions »; cependant, pour bien connaître la

laideur et les infirmités d'une personne, il faut d'abord la voir et regarder avec attention. De plus, dans ce cas, la première moitié du distique deviendrait trop longue et la seconde trop courte, sans ajouter de l'énergie à la phrase. Conservons donc la division massorétique, mais, pour satisfaire en même temps aux exigences de la grammaire et du sens, lisons les deux verbes avec le ו conversif parallèlement au verbe précédent ויעל. Toute l'action est au passé, et cette circonstance qui met le troisième verbe en relation d'effet à cause avec ולא מראה, « nous l'avons regardé et nous avons vu qu'il était laid (mot à « mot : une non-beauté »), alors nous l'avons... », oblige à chercher un verbe qui désigne le contraire de חמד, « désirer, affectionner », qu'offre la forme reçue ונחמדהו, acceptée aussi par les Septante, et à donner la préférence à la leçon supposée par le ונדגלניהי de la Pešitta, savoir ונחסדהו, « et nous l'avons détesté », de חסד, « avoir en abomination, en horreur, détester ».

Verset 3. La leçon générale נבזה me semble douteuse par cette raison que le poète n'aurait pas employé sans aucune utilité deux fois le même mot dans ce verset. De plus, on s'attend à une expression indiquant au moins sommairement les violences matérielles que le Serviteur, à l'instar du prophète (L, 6), subit de la part des hommes et dont il est question plus loin (7-9). J'incline donc à lire נכאה, « frappé » (Ézéchiel, XIII, 22; Psaumes, CIX, 16), idée qui est bien complétée par וחדל אישים, « et évité par les hommes », c'est-à-dire : Il est injustement frappé, et cependant personne ne vient à son secours. — וכמסתר פנים ממנו, mot à mot : « Comme un détournement de face de lui », c'est-à-dire comme quelqu'un devant lequel on se cache la figure afin de ne point s'apitoyer sur son sort; c'est le sens vrai de הסתר פנים quand il ne s'agit pas d'un mouvement de respect extraordinaire (Exode, III, 6); jamais cette locution n'exprime l'idée de répugnance qui se rattache aux maladies cutanées comme la lèpre (Dillm., Duhm); le qualificatif suivant, נבזה, serait dans ce cas usité très mal à propos, et il faudrait טמא ou נמאס (LIV, 6; Job, VII, 5). — ולא חשבנהו, non « et nous ne le comptions pas

(« und den wir nicht rechneten », Duhm) comme un de nous », d'après Job, XIX, 16, 19, car chez aucune nation les malades incurables, sans exception des lépreux, ne sont reniés comme les étrangers; Job parle de sa propre famille et de ses anciens esclaves; les versets 7-9 montrent d'ailleurs qu'on s'occupait même trop de lui. M. Duhm dit avec raison que cette description est tellement saturée de réalités, tellement dépourvue du brouillard idéaliste dont on la couvre, que le mieux sera de la prendre comme une simple histoire, mais il a tort d'ajouter : « Bien qu'elle aussi devienne pour nous une énigme. » Non, l'énigme ne se présente que par suite de son explication plus que bizarre qui entend par « nous » le poète et ses compatriotes. D'après cette singulière psychologie, le poète lui aussi avait méconnu le Serviteur méprisé aussi longtemps que la שמועה ne lui en avait pas révélé l'importance et l'avenir (« auch der Dichter hat ihn verkannt, solange ihm noch nicht durch die שמועה die Bedeutung und die Zukunft des Verachteten aufgeschlossen war »). Le poète n'est pas responsable de l'incohérence que certains critiques tiennent à lui attribuer. « Nous » représente exclusivement les païens, et « lui » non moins exclusivement le petit groupe des rapatriés dont le poète est la plus haute incarnation.

Verset 4. Aveu de l'erreur commise. La maladie et les douleurs dont nous avons vu souffrir le Serviteur étaient en réalité celles que nous aurions dû supporter nous-mêmes, tandis que nous voyions en lui un homme justement blessé, frappé et torturé par Élohîm, c'est-à-dire un criminel endurci qui a mérité le châtiment le plus atroce. נָגוּעַ מכה אלהים ומענה est une construction élégante pour נְגוּעַ מכה ומענה אלהים. Le participe *qal* נָגוּעַ signifie toujours « frappé, blessé », et nullement « lépreux » dont l'expression euphémique serait מְנֻגָּע.

Verset 5. Développement du début de la proposition précédente, dont il explique la mise en œuvre et la conséquence pour les exemptés. La transmission des péchés des coupables sur l'innocent a eu pour la victime un effet foudroyant : il fut comme quelqu'un qui a le corps transpercé par une épée

(מחלל) et les membres broyés (מדכא) par une massue. Quant aux coupables, ses souffrances les ont délivrés du châtiment que leur auraient valu leur longue quiétude et leur insouciance (שלום ; cf. Psaumes, LXXIII, 3), et guéris (נרפא לנו) de plaies visibles qui allaient bientôt se former dans leurs corps en expiation de leurs crimes.

Verset 6. כלנו, « nous tous », peuples et rois (LII, 15) ; les premiers ont erré comme des brebis mal surveillées, les seconds s'en sont allés chacun de son côté sans administrer la justice avec désintéressement, et Yahwé a fait expier au Serviteur les péchés que nous avons tous commis dans cet état d'anarchie. La métaphore des pasteurs intéressés revient dans LVI, 11.

Verset 7. Pendant le temps de désordre, le serviteur a été maltraité et violenté (נגש), bien qu'il fût toujours soumis (נענה ; cf. Exode, x, 3) et n'eût jamais protesté. Il ressembla alors au menu bétail qu'on égorge ou dépouille à volonté. Le second ולא יפתח פיו étant superflu peut être supprimé (Duhm). Il n'y a aucune raison de faire intervenir Dieu dans ce verset comme le pense Dillmann ; ce sont toujours les mêmes personnes qui parlent.

Verset 8. Par suite des multiples peines dont il a été affligé, il a été enlevé, non au ciel comme Élie (Duhm), mais par la mort. Pour עצר, « presse, serrement, abondance », comparez מעצר רעה ויגון (Psaumes, CVII, 39), dont les divers termes spécifient la valeur particulière de משפט dans notre passage. — A peine décédé, personne ne parlait plus de sa vie, c'est-à-dire de ce qu'il avait supporté durant sa vie pour qu'il fût ainsi retranché du monde. — דור, au propre « génération, époque », forme dans Isaïe, XXXVIII, 12, avec חיים un parallélisme encore plus étroit que dans ce verset, et il est très vraisemblable que notre poète n'a fait que varier son modèle. — Suit l'énonciation capitale émise par les rois : « C'est par le crime de mon peuple que le Serviteur a été frappé à mort. » Lire avec les Septante נֻגַּע למות au lieu du massorétique נֶגַע למו, qui ne cadre pas avec le contexte. Pour נגע, exempt de

toute conception de lèpre qu'y cherche M. Duhm, voyez Psaumes, LXXIII, 5.

Verset 9. La mort même n'a pas mis fin aux avanies du martyr. Le peuple, cruel et rancunier, lui a donné une sépulture déshonorante, au milieu de criminels de droit commun du temps, impies et malfaiteurs (עֹשֵׂי רָע pour עָשִׁיר), bien qu'il ne fût jamais convaincu d'un acte de violence, voire seulement d'une parole qui ne fût strictement conforme à la vérité (ואין מרמה בפיו). La première partie de la biographie du Serviteur s'étendant depuis sa naissance jusqu'à sa mort, son enterrement ignominieux finit avec ce verset hautement pathétique.

Verset 10. Récit de la tournure favorable amenée par Yahwé pour la gloire du Serviteur. La première proposition présente quelque obscurité. Dillmann, qui y voit une sorte de résumé de 2-9, traduit : « Mais il plut à Yahwé de le broyer irrémédiablement » (mot à mot : Yahwé voulut le broyer, le rendit malade, ויהוה חפץ דכאו החלי), mais la suite commencerait alors par la phrase conditionnelle suivante : « Si son âme (l'âme du Serviteur) posait[1] un sacrifice de culpabilité, il aurait vu de la semence (= de la postérité, vécu longtemps, etc. » (« aber Yahwe gefiel es ihn unheilbar zu zermalmen ; wenn einsetzen würde ein Schuldopfer seine Seele, so sollte er Samen sehen, lange leben, u. s. w. »). Une phrase pareille ne brille pas, on le voit aisément, par une conception bien claire. Comment Yahwé peut-il trouver du plaisir à faire expier à un homme les péchés des autres sans être sûr d'avance que celui-ci consente à servir de victime expiatoire ? Puis, l'idée d'une substitution volontaire ne réside pas dans l'expression אם חשים אשם נפשו, il faut quelque chose comme אם ישים אשם (ou כאשם) נפשו. Enfin, un homme mort et enterré ne pourrait réaliser le bonheur d'avoir une nombreuse postérité et de vivre longtemps sans sortir sain et sauf du tombeau ; or, de cette résurrection miraculeuse qui est le point de départ de la nouvelle ère, notre verset ne contiendrait pas la plus petite mention ;

1. C'est la traduction la plus approximative de *einsetzen*.

est-ce bien imaginable ? Il faut donc que cette idée s'y trouve au début même du verset. M. Duhm s'est parfaitement rendu compte de cette nécessité inéluctable. Malheureusement, il admet des corrections violentes et injustifiables. La phrase, restituée en partie d'après les Septante (βουλέται καταρίσαι αὐτόν), serait ainsi conçue après avoir joint les quatre mots de la fin au verset suivant : ויהוה חפץ זכהו החלים שיבו משא נפשו יראה זרע ארך ימים (σπέρμα μακρόβιον), « mais il plut à Yahwé de le purifier, de rendre à la santé sa vieillesse ; il verra le désir de son âme, semence de longue vie » (« doch Yahwe gefiels ihn zu reinigen, gesunden zu lassen sein Alter, die Lust seiner Seele wird er sehen Samen lang von Leben »). Avec un système de correction aussi radical, on peut aller bien loin. Les incorrections de langage et de sens y foisonnent d'ailleurs. Le verbe זכה ne signifie jamais « purifier d'une maladie impure comme la lèpre ; la vieillesse, שיב ou שיבה, n'a rien à voir ici et ne peut servir d'objet à החלים ; משא נפש peut s'appliquer aux enfants qu'on a, ou à un objet à recevoir d'un autre, non à une postérité ; enfin, זרע ארך ימים n'est pas hébreu ; il faut זרע עד עולם. Ces bouleversements arbitraires ne mènent donc à rien de satisfaisant. En fait, le texte massorétique ne demande que deux légères modifications, savoir la lecture החפץ pour חפץ et le complément de החלי en החלימו. L'essence de l'expression יהוה החפץ דכאו החלימו se trouve dans יהוה החפץ שלום עבדו (Psaumes, xxxv, 27), où שלום rappelle aussi le שלומנו du verset 5 et contient l'idée de santé qu'exprime le verbe החלים, car le עבד dont il s'agit dans le premier passage est également un homme malade (cf. *ibidem*, 13-15). L'ensemble ne laisse rien à désirer : « Cependant Yahwé qui voulut le broyer lui rendit la santé ; si son âme apporte (ישיב pour ישים) un sacrifice de culpabilité (pour se faire pardonner quelque péché commis à son insu), il verra de la postérité, vivra longtemps, et le désir de Yahwé (la conversion des païens) réussira par sa main. »

Verset 11. Lorsque le Serviteur verra le résultat de ses travaux pénibles (מעמל ידו), il sera satisfait (ישבע, mot à mot :

« il sera rassasié »). Par sa connaissance (בדעתו), c'est-à-dire volontairement et en connaissance de cause, le Serviteur de Yahwé (lire עבדו pour עבדי) réussira à amener à la justice (יצדיק צדק au lieu de יצדיק צדיק), à la vraie religion, les multitudes païennes (לרבים), après avoir eu le mérite de se charger de leurs péchés (ועונתם הוא יסבל). Comme on voit, ce verset, sauf deux changements de ponctuation insignifiants, est loin d'exiger les bouleversements opérés par M. Duhm. La phrase qu'il construit, en partie au moyen des Septante, est une composition pleine de germanismes et d'une anémie glaciale : וחפץ יהוה בידו· | יחלץ מעמל נפשו, | יראה אור, ישבע | מרעתו יצדיקו | צחק עבדי לרבים ועונתם הוא יסבל « et l'affaire de Yahwé est dans sa main, il sauve de peine son âme, il lui fait voir la lumière, la rassasie, de son mal il la justifie. Une risée est mon (?) serviteur pour plusieurs, cependant il se chargea de leurs péchés » (« und Yahves Anliegen ist in seiner Hand, Er rettet von Mühsal seine Seele, Lässt sie sehen das Licht, satt werden, Von seinem Uebel spricht er ihn gerecht, Ein Spott ist mein Knecht den Vielen, Doch ihre Sünden lud er auf »). Outre la proposition initiale et atrophiée qui est postée là sans rime ni raison, on nous régale des barbarismes הצדיק מרעה· הראה אור· חלץ מעמל, et à cet ensemble incohérent, prononcé par des tiers, est attaché par un cheveu un distique d'une nature différente et mis dans la bouche de Yahwé ! Cette singulière exégèse repose par-dessus le marché sur la base que la plus grande partie de la description se rapporte au sort du Serviteur après sa glorification, base dont la fallacité a déjà été reconnue par Dillmann.

Verset 12. La leçon reçue, אחלק, rend indubitable que, d'après les Massorètes, c'est Yahwé qui parle. Ce serait un résumé succinct du sujet général de la description précédente. Je pense toutefois que l'intervention d'une parole directe de Yahwé nuit plutôt à la force de la conclusion. Que Yahwé réserve un splendide avenir à son Serviteur si éprouvé, cela va de soi ; l'important est que les anciens bourreaux de l'innocente victime reconnaissent d'une manière solennelle que sa glorification est la récompense méritée de ses humiliations et

de son sacrifice sublime. En acceptant des Septante le seul mot κληρονομήσει, qui suppose la leçon ינחל au lieu de אחלק, on élimine en même temps la répétition du verbe חלק dans les deux phrases consécutives. Après ינחל לו on peut facilement sous-entendre נחלה ou חלקו. L'expression יחלק שלל ne peut avoir dans ce contexte que le sens spiritualisé de « être glorieux » (Proverbes, XVI, 17). Par les רבים et les עצומים au milieu desquels le Serviteur aura sa place d'honneur, le poète entend naturellement les masses païennes qu'il a réussi à gagner au culte du vrai Dieu. Ce qui suit développe l'idée de la particule לכן et résume en deux parallèles antithétiques toute l'œuvre du Serviteur, son abnégation jusqu'à la mort, sa réputation ignominieuse pour le salut des multitudes dont il a voulu être l'intermédiaire (יפגיע) auprès de Dieu. Ce dernier trait, dont le poète n'a pas parlé jusqu'ici, complète dignement ce tableau grandiose et unique dans les littératures du monde.

TRADUCTION

LII, 13. Voici, mon serviteur réussira,
Il deviendra haut, élevé et très exalté.
14. Autant les multitudes se montrèrent stupéfiées sur son compte,
Parce que sa forme était la plus laide de celles des hommes,
Et sa figure la plus détestable que puissent avoir les fils d'Adam,
15. Autant le loueront (plus tard) les multitudes des peuples.
A son sujet les rois (railleurs) fermeront leur bouche,
Car ils verront ce qui ne leur avait jamais été raconté,
Et ils se feront une conviction de ce qu'ils n'avaient jamais entendu.
LIII, 1. (Ils diront :) Qui aurait cru à la nouvelle que nous venons d'entendre?
Et sur qui le bras de Yahwé s'est-il manifesté!
2. Il (le Serviteur) s'éleva (péniblement) comme une jeune plante (qui pousse) entre les rochers,
Et comme (un bourgeon de) racine qui émerge d'un sol aride;
Il n'eut ni forme ni beauté; et le voyant si laid nous le détestâmes.
3. Il fut infirme et abandonné par les hommes,
Un homme de douleur, un client de maladie,

Pareil à quelque chose dont on se détourne[1] la figure,
(Il nous parut) méprisable et nous ne pûmes l'estimer.
4. Mais en réalité, il porta la maladie qui devait nous atteindre,
Il chargea sur lui les douleurs à nous destinées,
Pendant que nous croyions qu'il était frappé, blessé et torturé par Élohim!
5. En fait, il fut transpercé par suite de nos crimes,
Broyé par suite de nos péchés;
La peine de notre santé (imméritée) l'accabla
Et nous fûmes guéris au prix de sa blessure.
6. Nous tous nous errâmes comme des brebis (égarées),
Nous nous tournâmes chacun vers sa propre voie,
Et Yahwé porta à son compte les méfaits de nous tous.
7. Opprimé, bien qu'il fût soumis, il n'ouvrit pas la bouche (pou se plaindre),
Il ressembla à l'agneau qu'on mène à l'abattoir,
A une brebis qui se tait devant ceux qui la tondent.
8. Par suite d'oppression et de tortures il expira;
Quant à ses contemporains, qui d'entre eux (daigna) dire
Qu'il fut violemment retranché de la terre des vivants?
(Oui,) c'est par suite des crimes de mon peuple qu'il fut frapp é à mort!
9. Et il (le peuple) plaça son tombeau auprès des criminels,
Son tumulus auprès les malfaiteurs (de droit commun),
Sans qu'il eût commis une iniquité quelconque,
Sans qu'il y eût une fraude dans sa bouche.
10. Mais Yahwé, qui s'était plu à le broyer, lui a rendu la santé.
Si son âme apporte un sacrifice de culpabilité,
Il verra de la postérité, vivra longtemps,
Et le but désiré de Yahwé réussira par sa main.
11. En voyant le résultat de la peine de son âme, il sera satisfait;
Par son savoir, son Serviteur amènera à la justice les multitude,
Lui qui s'était chargé de porter leurs méfaits.
12. C'est pourquoi il aura son lot au milieu des multitudes
Et sera glorieux auprès des peuples puissants,
Parce qu'il a exposé son âme jusqu'à la mort
Et a été assimilé aux criminels,
Pendant qu'il portait les péchés des multitudes
Et qu'il intercédait pour les criminels.

Après le tableau de l'Israël épuré et reconstitué, le poèt s'adresse à la patrie encore en ruines et désolée pour lui an noncer l'arrivée de ses enfants destinés à l'occuper entière

1. Mot à mot : « cache ».

ment (LIV, 3). Elle n'aura pas à rougir de ses humiliations passées; son restaurateur, Yahwé, sera reconnu comme Dieu de toute la terre (4-5). Son abandon momentané ne se répétera plus (6-10). Elle deviendra la résidence la plus magnifique du monde, où ses enfants, disciples de Yahwé, jouiront d'une prospérité extraordinaire (11-13). La justice étant la base de son existence, elle n'aura rien à craindre d'un accident fâcheux. Celui qui oserait lui chercher querelle, sa chute est infaillible : Yahwé, qui a créé l'artisan qui fabrique divers instruments, est le même qui a créé le destructeur de ces œuvres (14-16). L'épilogue rappelle le ינחל לו de LIII, 12, et, mettant « Serviteurs » au pluriel comme il convient à une époque de vertu générale, insiste sur l'indestructibilité du peuple de Dieu :

Tout instrument forgé contre toi ne réussira pas
Et toute langue qui se lèverait contre toi pour t'accuser, tu la feras condamner ;
Cela est le lot des serviteurs de Yahwé
Et l'effet de la justice que je leur rends, dit Yahwé (17).

La liaison parfaite de la description du Serviteur avec le chapitre LIV a déjà été démontrée par Dillmann; M. Duhm seul la nie et la raison en est claire, puisque, pour lui, les quatre pièces qu'il a choisies parmi celles qui ont trait au Serviteur sont l'œuvre d'un auteur différent d'Isaïe II et ayant vécu longtemps après le retour de Babylone. Pour le profit de la science désintéressée, je tâcherai de condenser partiellement l'explication que ce savant consacre au héros de notre tableau, qu'il envisage comme un seul individu :

« Pour l'intelligence du poème, il est nécessaire de distinguer entre le passé vécu par le poète et ses contemporains et ce qui est dit par lui sur l'avenir du Serviteur de Dieu révélé à lui. Le passé est décrit de manière qu'on est presque obligé d'admettre une base réelle pour la biographie d'un contemporain. Le poète s'appuie assez fortement sur Jérémie et Job, mais ce rapprochement est seulement du genre littéraire. Ces personnages se plaignent de leurs souffrances qu'ils ne considèrent pas comme une expiation des péchés d'autrui. Job, s'il avait connu notre chapitre, aurait sans aucun doute discuté

cette solution. Nous sommes ici devant une énigme historique que nous ne pouvons pas résoudre, d'autant moins que nous sommes incapables de fixer la date de ces chants du *'Ebed Yahwé* qui peuvent même venir de l'époque qui sépare Esdras et les Machabées. Si l'histoire ne nous enseigne rien sur ce personnage, il y en a bien d'autres encore, y compris Amos, Osée, Michée, dont nous ignorons l'histoire, et Isaie II lui-même, dont on ne connaît même pas le nom. Comme le tableau de sa vie, la prophétie relative au sort futur de l'homme de Dieu atteste aussi que nous avons en lui un individu et non une collectivité. Lorsque le Serviteur non seulement revit après sa mort et son enterrement, mais doit aussi avoir des enfants et se réjouir de leur longue vie, cela dépasse les besoins de l'individualisation poétique. Parce que, après avoir souffert la mort dans l'intérêt de Dieu, il n'est pas remplacé par un autre, mais revit personnellement, la preuve est donnée que Dieu ne l'avait pas frappé, tandis que la mort d'un homme de Dieu par suite de la lèpre et sous l'apparence d'impiété ne serait utile à rien, si d'autres prophètes après lui sont heureux et procréent des enfants. L'homme qui attend la résurrection du Serviteur n'a pas besoin de croire à l'immortalité de l'âme et à la résurrection générale, puisqu'il représente le fait comme l'objet d'une révélation particulière; toutefois, bien qu'il ne croie pas les païens capables de rien de pareil, les conditions préliminaires de cette attente devaient déjà se trouver chez son peuple. Involontairement on se rappelle l'addition au livre de Malachias (III, 23-24) annonçant qu'Élie reviendra avant le dernier jour, pour réconcilier les pères avec leurs fils ; que cette addition soit faite très tardivement, en raison de la tâche singulière qui est indiquée pour Élie, elle repose tout de même sur de plus anciennes légendes de ce personnage. Il a déjà été parlé de Job; plusieurs tenaient notoirement Jésus pour Jean-Baptiste ressuscité, pour Élie, pour Jérémie ou pour tout autre prophète ancien, revenu en chair et en os. Même à propos d'Hénoch, il est admis dans les parties les plus récentes de l'apocryphe qui porte ce nom, qu'il vit et agit au milieu des hommes après son enlèvement. Certaines particularités, par exemple le retour de Jérémie, ainsi que des passages comme

xxv, 19; Dan., xii, 3, peuvent remonter directement à notre poème, mais il reste assez de matière pour admettre que notre poète n'a pas créé l'idée entièrement à nouveau; et si l'on attribuait aux ossements du prophète Élisée, depuis longtemps tombés en corruption, le pouvoir de rappeler à la vie n'importe quel mort à la suite d'un contact éventuel, l'idée peut aussi avoir été crue possible au temps du poète qu'un mort enterré peut aussi être ravivé par Dieu et procréer ensuite des enfants. Malgré cela, cette résurrection reste pour le poète le plus grand miracle, qui changera le monde. Pour nous, il est encore plus miraculeux qu'un piétiste, poète et extatique de l'Ancien Testament trace une image qui se réalise après des centaines d'années, quand bien même, en certains traits substantiels, elle reste en arrière de cette réalisation. En ceci se montre la parenté intime de la religion de l'Ancien Testament avec le christianisme, sans doute aussi son infériorité, en tant qu'elle peut concevoir la plus grande idée, mais non pas la réaliser. »

Ce long exposé se termine ainsi qu'il suit :

« Contre notre résultat, savoir que le poète attend la résurrection d'un individu déterminé qui est mort de la lèpre, on ne fera certainement pas valoir que cette attente est trop hardie ou trop aventureuse, pour qu'on puisse l'attribuer à un auteur de l'Ancien Testament : est-ce que la prévision de l'auteur apocalyptique Dan., xii, que le monde se métamorphoserait en trois ans et demi et que beaucoup de morts ressusciteraient est moins hardie? Par contre, on doit peut-être regarder notre poème comme preuve que la doctrine postérieure de le résurrection n'est pas tout à fait une plante étrangère, aussi le poète pense-t-il que les peuples n'ont encore jamais entendu parler du fait qu'il annonce (lii, 15). »

M. Duhm se trompe évidemment sur la nature des objections que pas un de ses lecteurs hébraïsants n'a manqué de lui faire sans avoir eu besoin de les consigner par écrit. La hardiesse et la bizarrerie de l'idée qu'il attribue au poète[1] seront

1. Je crois absolument inutile de commenter longuement l'annonce de la résurrection dans Daniel, xii, 2. La situation seule suffit à l'expliquer L'Apocalypse admet l'écrasement total des fidèles yahwéistes (ככלות

mises sur le compte de sa singulière psychologie hébraïque et produiront tout au plus un étonnement pénible de la part des penseurs sans parti pris. Ce qu'on reprochera au commentateur, c'est : 1° d'avoir fondé tout son système sur la forme נֻגַּע (pour נָגַע. LIII, 8) qui en soi ne signifie pas nécessairement « être frappé de lèpre » (cf. Psaumes, LXXIII, 5) et qui est expliquée d'avance par le *qâl* נגוע (5), qui signifie « être frappé, blessé » en général ; 2° d'avoir changé arbitrairement en réalité ce qui, d'après l'expression formelle חשבנהו (5), n'était qu'une supposition dont les auteurs reconnaissent eux-mêmes la fausseté ; 3° d'avoir fermé les yeux sur ce fait que, comme l'attestent les verbes ראו et התבוננו (LII, 15), la résurrection du Serviteur de Dieu s'est faite sous les yeux des peuples et de leurs rois, lesquels ont même assisté à son adolescence chétive et difforme, ce qui ne convient absolument pas à un seul individu, dont la naissance et la mort se passent dans un milieu inconnu même de la plupart de ses propres compatriotes; 4° d'affirmer que le poète *attendait* la résurrection de l'innocent tandis que la forme החלי(מו) ou comme il lit : החלים שִׁיבוֹ (10) représente l'événement comme une chose passée qui sera complétée par le don d'une longue vie et de nombreux descendants (יראה זרע יאריך ימים).

Telles sont les erreurs matérielles qui motivent les objections irréfutables à l'explication de M. Duhm. La dernière inexactitude que je viens d'énumérer, et contenant l'idée paradoxale que la nouvelle de la résurrection d'un mort dans un coin de la Palestine sera de nature à changer l'état religieux du monde, constitue d'autre part le trait d'union systématique et indispensable pour relier le fond du christianisme à l'idéal de notre poète, qui reste, paraît-il, très en arrière de la réa-

(נפץ יד עם קדש) durant trois ans et demi à partir de la profanation du temple (*ibid.*, 7, 11-13) ; la résurrection est donc indispensable pour rétablir le règne de Yahwé dans le monde. En revanche, le fait des résurrections mentionnées dans Matthieu, XXVII, 52-53, constitue un simple motif décoratif destiné à rattacher à tout prix le héros expiré au משיח נגיד de Daniel, IX, 25-26.

lisation évangélique. J'ai signalé plus haut la grande différence des deux tableaux en ce qui concerne les personnages secondaires du cadre. Les dissimilitudes sont encore plus saillantes quand on examine attentivement les deux personnages principaux. Le Serviteur de notre poème est un homme disgracié par une laideur au moins apparente, maladif et voué aux souffrances matérielles et morales de la part de ses contemporains qui voient en lui un réprouvé, maudit de Dieu, et croient bien faire en lui infligeant tous les châtiments imaginables : mépris général, prison, torture, mort violente, sépulture de malfaiteur; le héros des Évangiles est, au contraire, un jeune homme issu de la famille davidique et en même temps d'origine divine, beau, robuste, salué et adoré dès sa naissance par les anges et les rois d'Orient, faisant la leçon aux maîtres les plus érudits à son entrée à l'école, prêchant en toute liberté en Galilée et à Jérusalem, rencontrant partout une foule enthousiaste et tançant vertement les sectes dominantes jusqu'au jour où, conformément à la décision d'un destin immuable, le pontife et le sénat de Jérusalem, qui ignorent sa vocation et sa nature *extra-humaine*, lui font subir une mort ignominieuse qui n'empêche cependant pas que son corps reçoive une sépulture honorable. Jusqu'ici, il faut avoir des sens singulièrement fins pour apercevoir dans cette *matérialisation factice* de l'ancienne métaphore le moindre trait de ressemblance intrinsèque, car dans le dernier cas, la mort est recherchée par le patient lui-même, qui sait d'avance que ses souffrances ne dureront que l'espace de *quelques heures*. La seule coïncidence notable consiste dans la *résurrection* des deux personnages; mais sur ce point même les différences sont des plus radicales : le ressuscité *obstinément humain* de notre poète, ne changeant pas de nature, retourne au milieu des hommes, fonde une nombreuse famille et convertit au yahwéisme ses contempteurs et ses bourreaux, venus à résipiscence par suite du miracle; celui de l'Évangile, après avoir montré les traces de ses blessures à quelques disciples et mangé du poisson et du miel avec eux, monte au ciel en assurant la rémission des péchés et la pratique permanente de miracles à tous ceux qui croiront en sa divinité. Cette ana-

logie, quelque mince qu'elle soit, disparaît tout à fait pour l'école critique moderne qui ne croit pas *in petto* à la réalité de la résurrection de Jésus. Force lui est donc, pour conserver l'unité des deux tableaux, d'imaginer que le poète, quoique n'ayant pas pensé à la résurrection même de Jésus, a du moins *attendu* celle d'une autre victime de l'injustice humaine. Voilà un précurseur à bon marché! Mais, si les critiques récents n'osent pas couper ouvertement tout lien entre les deux Testaments, ni renoncer sincèrement au dogme fondamental du dernier, ils se trouvent dans la situation peu enviable des anges déchus condamnés à être suspendus entre le ciel et la terre. Par bonheur, cela ne les empêche pas de faire de la psychologie. Il y a cependant un point sur lequel le mécréant le plus endurci doit reconnaître la supériorité réelle qu'a la réalisation du christianisme sur le tableau hébraïque du sort du Serviteur de Yahwé. Elle se borne, il est vrai, à la partie pathétique de la description. Depuis dix-neuf cents ans, des millions de Serviteurs de Yahwé sont déclarés indignes de pitié et de justice[1]. Il n'est pas de torture matérielle ou morale qu'on n'invente pour les faire descendre au tombeau; on cherche même à les convaincre qu'ils sont déjà moralement morts depuis le sermon de la montagne. Mais le génie de notre poète veille sur la réalisation complète de la seconde partie de son idéal que la marche inexorable de l'histoire a reportée à l'avenir le plus éloigné. Aux heures les plus sombres, il crie aux martyrs défaillants: « Courage, le Serviteur de Yahwé ne peut pas périr », et, ô miracle! la mort recule et laisse les tortionnaires confus de leurs vilenies et de leur impuissance.

J. Halévy.

1. Matthieu, xxi, 33-44; I Rom., ix, 7-8; I Gal., iv, 30; II Thess. i, 8-9; I Jean, ii, 22-23; v, 12; Apoc., iii, 9.

Le Deutéronome.

Le cinquième livre du Pentateuque, communément nommé « la seconde loi » ou Deutéronome, se divise en trois parties principales, un prologue, I-XI, des prescriptions législatives, XII-XXVI, un épilogue, XXVI-XXXIV. Les paroles des deux parties extrêmes de teneur historique et parénétique sont mises dans la bouche de Moïse et ont pour but d'exhorter le peuple, qui était campé dans la plaine de Moab et prêt à traverser le Jourdain, à mettre en pratique lesdites lois aussitôt qu'il aura pris possession de la Palestine. Dans l'introduction comme dans l'épilogue, ces lois sont recommandées sous la rubrique « les statuts et les jugements que je vous donne aujourd'hui » (את כל החקים ואת המשפטים אשר אנכי נותן לפניכם היום; cf. IV, 1; V, 31; VI, 1-2; VIII, 1; X, 13; XI, 8, 22; XXVI, 16-17) et résumées sous l'appellation toute courte de « Loi » (I, 5; XXVI, 3, 26) ou de « paroles de l'alliance » (XXIX, 8); leur origine est toutefois formellement ramenée à la législation du mont Horeb plus ancienne d'environ 40 ans (IV, 10-14; XXVIII, 69). Si on se tient à ce témoignage explicite, le Deutéronome serait postérieur à la législation du Lévitique, qui se proclame représenter en gros celle du Sinaï, mais c'est précisément sur ce point que l'école critique moderne se montre intransigeante. En rejetant en bloc les témoignages en cause comme une tentative d'harmonisation faite par le dernier compilateur du Pentateuque, elle regarde le Deutéronome tout entier comme une œuvre antérieure au code sacerdotal et n'ayant de rapport qu'avec les autres parties de ce livre, savoir celles du yahwéiste, de l'élohiste et du livre de l'Alliance. Cette opinion est le plus clairement exposée et défendue par M. le professeur C. H. Cornill dans son *Einleitung in das Alte Testament*, 1896, p. 33-36. Nous nous faisons un devoir de placer nos propres investigations sur la base choisie par ce savant critique. En suivant pas à pas les arguments devenus aujourd'hui la dernière expression de la critique biblique,

nous éviterons l'inconvénient d'avoir délibérément restreint le champ du débat. Non, nous avons conscience que notre pire contradicteur ne nous refusera pas le témoignage que nous n'avons jamais voulu laisser passer le moindre argument favorable à la thèse adverse sans l'avoir sérieusement examiné. Je ne me lasserai pas de répéter que mes études bibliques n'ont qu'un but d'histoire littéraire complètement exempt de toute arrière-pensée théologique. En soi, la date ancienne ou récente de n'importe quel livre de l'Ancien Testament m'est absolument indifférente, je cherche uniquement à me rendre compte des moyens littéraires dont les critiques modernes ont fait usage pour établir la succession chronologique de ces livres. C'est à eux maintenant de prouver l'inanité de mes contestations, mais il serait indigne de notre époque d'arrêter le débat scientifique sous le prétexte qu'il a été soulevé par un mobile ethnique ou religieux; des soupçons de cette nature doivent rester l'apanage exclusif des « sumérologues ».

PASSAGES COMPARÉS PAR M. CORNILL

Les comparaisons entre les passages parallèles du Deutéronome et les documents dits J et E sont extrêmement nombreuses, mais ici comme fréquemment ailleurs c'est la qualité seule qui importe. Nous regardons comme restant à côté tous les cas, et ils forment l'immense majorité, où les coïncidences confinent à l'identité, car la dépendance du Deutéronome à l'égard des sources précitées est reconnue par tout le monde, même par les théologiens les plus conservateurs. Pour apporter la conviction, il faut nous prouver d'abord que, lorsque le Deutéronome se réfère à la législation antérieure, il n'a jamais pu penser au code sacerdotal; ensuite que la notion des faits ou des objets qui y sont mentionnés lui est parvenue par un canal non lévitique; enfin que le code sacerdotal, comme le Deutéronome à l'égard des documents antérieurs, doit au Deutéronome une foule de termes techniques et d'autres réminiscences caractéristiques qui lui sont propres. Or, tout cela est à peine effleuré dans l'exposé que nous visons. En ce qui con-

cerne le premier point, la référence si claire de xxiv, 8, aux rites relatifs à la lèpre (כאשר צויתם) du Lévitique, xiii-xiv, est arbitrairement écartée sous le prétexte que l'expression est si générale (!) que cette dépendance ne peut être prouvée (*ist im Ausdruck so allgemein dass eine formelle Abhängigkeit von Lev.* xiii *nicht erwiesen werden kann*). Au lieu de nier l'évidence, il aurait été plus conforme au système de déclarer ce passage, comme on a agi au sujet de xiv, 1 et d'autres versets gênants, une addition frauduleuse de la part de quelque rédacteur. Je ne m'explique pas le poids qu'on assigne à la série de parallélismes de fait qui se distinguent par les expressions. Veut-on imposer aux auteurs du Pentateuque un dogmatisme linguistique qu'on ne trouve dans aucune autre littérature? N'étaient-ils donc pas libres de traduire leurs pensées par des tours de phrase conformément à leur inspiration momentanée? Les contradictions mêmes ne doivent étonner personne de la part d'un code que la tradition déclare formellement être postérieur au code sinaïtique; toute nouvelle édition contient ordinairement un certain nombre de modifications plus ou moins radicales comparativement aux éditions plus anciennes. D'après ce que je vois, M. Cornill ne signale dans le Deutéronome primitif que trois ou quatre contraditions rituelles; c'est bien peu, mais fussent-elles plus nombreuses, elles ne tireraient à aucune conséquence, surtout en face de la citation explicite de tout un chapitre du Lévitique relatif à la lèpre et au passage Deut., xxii, 9-11, dont la superposition au Lév., xix, 19, est généralement reconnue. Que le deutéronomiste et ses diascévastes (i-xi et xxvii-xxxiv) aient préféré suivre plus étroitement les autres écrits anciens plutôt que l'écrit sacerdotal, c'est le résultat d'un choix que nous n'avons qu'à enregistrer et qui peut indiquer tout au plus qu'ils appartenaient à une école prophétique peu enthousiasmée de l'héritage rituel. L'habitude de laisser P à l'arrière-plan dans les choses rituelles a aussi déterminé les diascévastes deutéronomiques, si diascévastes il y a, à se laisser guider de préférence par J E dans les données historiques, sauf naturellement en ce qui concerne les sujets qui ne sont mentionnés que dans P, comme le nombre 12 des explorateurs (i, 23=

Nomb., XIII, 2-17), le nombre 70 des personnes descendues avec Jacob en Égypte (x, 22 = Gen., XLVI, 27; Ex., I, 5), la construction d'une arche de bois (x, 3 = Ex., xxv, 10). Les critiques ne s'aperçoivent pas qu'en prétendant que ces notions pouvaient exister également dans le JE primitif, ils accumulent arbitrairement hypothèse sur hypothèse et rendent tout contrôle impossible. En un mot, l'argumentation du savant susnommé, qui traduit fidèlement les aboutissants de la critique moderne, est impuissante à fournir la moindre preuve que le deutéronomiste a ignoré l'existence du code sacerdotal, si elle n'affirme pas en même temps l'inauthenticité des données qui démontrent le contraire; mais une telle affirmation qui aurait facilement passé il y douze ou quinze ans, rencontrera plus d'obstacles à l'heure qu'il est. Les crâneries de l'époque héroïque ne s'imposant plus, on demande des preuves et l'on sourit devant des prétentions autoritaires.

LES PARALLÉLISMES SIGNALÉS PAR LA CRITIQUE

Nous venons d'indiquer le peu d'importance qu'on doit attribuer au nombre très restreint de contradictions que les critiques ont signalées entre le Deutéronome et l'écrit sacerdotal ou P. Le moment est venu d'éclairer la conscience du lecteur sur la nature intrinsèque de tous les parallélismes signalés, en suivant l'ordre des chapitres du texte traditionnel[1].

I, 7-8.

a) Après un campement prolongé près du mont Horeb (= Sinaï), Moïse engage les Hébreux à entreprendre la conquête de toute l'étendue du pays que Yahwé avait donné à leurs ancêtres, Abraham, Isaac et Jacob, afin de le transmettre en héritage à leurs descendants. La frontière septen-

1. *Abréviations :* Ex. = Exode ; Lév. ou L = Lévitique ; Nomb. ou N = Nombres ; Deut. ou D = Deutéronome ; A = Livre de l'Alliance (Ex., XXI-XXIII).

trionale de cette possession est désignée par les mots עד הנהר הגדול נהר פרת, «jusqu'au grand fleuve, le fleuve Euphrate». Le narrateur se réfère visiblement à la promesse, faite à Abraham dans la Genèse, XV, 18 (J), où cette désignation est donnée en toutes lettres; celle de l'Exode, XXIII, 31, ne contient pas les trois derniers mots et montre par cela même sa dépendance du premier passage. Cette concordance avec J est, dit-on, en flagrante opposition avec la délimitation du pays d'après les Nombres, XXXIV, 8 P, où la limite nord va seulement jusqu'au mont Hor, הר ההר, sur la latitude de Hamath sur l'Oronte. Malheureusement, ces fins chercheurs d'antinomies ont simplement oublié que ce dernier passage s'occupe uniquement de la délimitation de la Palestine propre, nommée constamment «pays de Chanaan», dans le but de la distribution de lots de terrains à cette partie des tribus qui n'ont pas préféré s'établir de l'autre côté du Jourdain. L'occupation réelle, נחלה, du sol de la Palestine par Israël qui ne formait qu'une nation peu nombreuse (Deut., VII, 7), n'exclut nullement le droit de possession, ירושה, sur le reste de la Syrie. Que cette frontière idéale ait eu son point de départ sous les règnes de David et de Salomon, personne ne le contredira d'une manière absolu, faute de témoignages plus anciens; ce qui est certain, c'est que les titres de possessions périmées se conservent encore longtemps dans la tradition officielle. Donc, la contradiction affirmée avec une si grande assurance est purement imaginaire et n'existe absolument pas. J'ai d'ailleurs démontré dans mes études antérieures que la division de la Palestine tracée par le prophète Ézéchiel (XLVII, 15-20) n'est qu'une copie presque verbale du passage précité des Nombres, et nous mettons au défi qui que ce soit de prouver le contraire.

I, 20-21.

b) Le récit relatif à l'envoi des explorateurs et à ses suites (21-46) diffère à première vue considérablement de celui qui est relaté dans les Nombres, XIII-XIV. L'auteur de ce passage attribue l'envoi à un ordre de Yahwé (Nomb., XIII, 1-2);

le choix fait, Moïse expédie douze hommes avec la recommandation de monter par le côté sud dit le Negeb sur le mont des Amorrhéens, pour reconnaître la qualité du sol et l'état des populations et de leurs établissements (*ibid.* 3-20). Après avoir fait le tour entier de la Palestine (*ibid.*, 21), accompli en 40 jours (*ibid.*, 25), les explorateurs retournèrent au camp de Cadès, en apportant un spécimen magnifique de raisins qu'ils avaient cueillis au Negeb (*ibid.*, 23-25). Leur rapport faisait de grands éloges de la fertilité du pays, mais signalait en même temps la nature gigantesque des habitants et les fortifications imprenables de leurs villes. Se fondant sur ces faits, dix des explorateurs exprimèrent l'avis qu'une guerre avec les gens du pays amènerait infailliblement la destruction totale du peuple. Deux seuls parmi eux partagèrent l'opinion de Moïse qui, comptant avec fermeté sur le secours de Yahwé, voulut qu'on invahît immédiatement le Negeb (*ibid.*, 26-XIV, 10). Dans le Deutéronome le récit appparaît sous une forme très abrégée. Le camp s'étant reposé à Cadès, Moïse, au nom de Yahwé, donne l'ordre de commencer l'attaque contre les Amorrhéens de la montagne. Les Israélites, ne voulant pas se jeter les yeux fermés dans une guerre pleine de périls, font le projet d'envoyer avant tout des explorateurs afin d'avoir des renseignements exacts sur le pays et ses habitants. Le projet ayant été accepté par Moïse qui y voyait plutôt un indice de bonne volonté, les douze explorateurs partirent pour la montagne et en rapportèrent un gros cep de vigne attestant la fertilité du sol. Unanimes sur ce dernier point, ils étaient néanmoins d'avis, sauf les deux désignés ci-dessus, que la guerre était impossible par suite de la force des habitants et les puissantes fortifications derrière lesquelles ils étaient abrités. J'ai dit que les différences entre les deux récits ne sont qu'apparentes. En effet, l'auteur des Nombres poursuivant surtout un but historique, donne de cet événement tous les détails utiles à connaître: les noms des explorateurs, les limites et la durée de l'exploration, et s'il ne dit pas formellement que les Israélites désiraient avoir des nouvelles du pays au moyen d'une exploration préalable, il le fait supposer en assignant leur envoi à un ordre direct de Yahwé, ordre qui ne peut avoir pour but que ce-

lui de tranquilliser les appréhensions du peuple de faire la guerre dans un pays inconnu. L'orateur deutéronomique, dans l'intérêt de son admonestation, relève au contraire ce fait pour dire que, malgré la concession qui leur fut faite, ils refusèrent de marcher et, en se taisant sur la durée et la direction de l'exploration, il ne mentionne que le point terminal de leur marche, savoir leur séjour dans la montagne méridionale où ils ont vu des géants et d'où il ont apporté le cep de vigne. Dans ce résumé il n'y a nulle trace d'une divergence réelle, mais un ton différent nécessité par le désir de l'édification. Comparez entre tant d'autres passages celui du Deut., I, 9-17, qui résume avec des modifications moralisantes tout le chapitre XVIII de l'Exode.

Cette situation si simple devient des plus compliquées sous le microscope des critiques modernes. Munis de leur copie agrandie, les chercheurs sagaces *voient* que le chapitre XIII des Nombres forme un amalgame de tous les documents du Tétrateuque distribués de la manière suivante: Les versets 1-17 *a* (envoi d'une mission pour explorer le pays en général, לתור את הארץ). 21 (parcours du pays entier), 25 (quarante jours d'exploration), 26 *a* (retour à Cadès) et 32 (médisance des explorateurs prétendant que la Palestine dévorait ses habitants, ארץ אכלת יושביה, lesquels étaient tous de haute taille, (אנשי מדות) seraient de P; les deux derniers passages seraient même le résultat d'un remaniement postérieur (Umarbeitung). D'autre part, 17 *b*-19 (recommandation d'atteindre le haut plateau par le Negeb, d'observer la configuration générale du pays, l'état hygiénique et le nombre de la population, la qualité du territoire habité et la nature des établissements), 22 (marche des explorateurs par le Negeb jusqu'à Hébron, séjour des enfants d'ʿAnaq), 28 (récit de la force des villes et présence des enfants d'ʿAnaq), 29 (mention des principaux éléments de la population : ʿAmâlêq au Negeb, Hétéens, Jébuséens et Amorrhéens sur la montagne, Chananéens sur le bord de la mer et du Jourdain, seraient de J. Ces deux derniers versets seraient encore remaniés. Enfin, 20 (voir si la terre est grasse ou maigre, s'il y a des arbres; recommandation d'apporter des échantillons des produits agricoles; remarque que

c'était l'époque des vendanges), 23-24 (prise d'un cep de vigne, de grenades et de figues, נחל אשכל), 26 *b* β-27 (présentation des produits apportés, éloges du pays « débordant de lait et de miel »), 30-31 (désaccord de Caleb et les autres explorateurs sur la possibilité de combattre les indigènes), 32 *b* β-33 (mention des Nephîlîm) émaneraient de E. Après avoir pratiqué cette formidable dissection, les critiques se réjouissent de trouver que le récit deutéronomique relatif à l'exploration de la Palestine ne concorde que sur les points ayant leur source dans J et E à l'exclusion de P. Je le crois bien, au moyen de ciseaux habilement maniés, on fait d'un texte tout ce qu'on veut. Il suffit donc de dire que les prétextes exégétiques invoqués pour justifier ce procédé extraordinaire, je me trompe, très ordinaire à la critique outrancière, repose comme d'habitude sur une base immanquable d'erreur, le dogmatisme littéral. Tandis que tout lecteur trouve simplement au verset 17 un ordre donné aux explorateurs de faire d'abord une tournée dans les parties septentrionales du pays et de réserver l'exploration du sud pour le moment où ils seraient revenus sur la lisière du Negeb[1], l'école critique coupe ce verset en deux parce que l'expression générale לתור את הארץ lui paraît incompatible avec celle spéciale עלו זה בנגב, et cette coupure tout arbitraire l'oblige naturellement à attribuer aux versets parallèles 21 et 22 deux sources différentes et à faire les autres dissections concernant le passage suivant. Comme on doit s'y attendre, le deutéronomiste passe sous silence la première partie de l'exploration qui n'a servi qu'à la confection matérielle des limites de la Palestine (*ibid.*, XXXIV, 1-15) et s'appesantit particulièrement sur la dernière partie relative à l'exploration de l'intérieur du Negeb qui a eu des conséquences si funestes pour la génération contemporaine de la sortie d'Égypte. Cependant le fait que cet auteur a connu le récit des Nombres dans son intégralité résulte incontestablement du titre עם גדול ורם qu'il applique aux habitants en dehors des בני ענקים (28) et qui

1. L'ordre d'apporter des échantillons des fruits du pays visait naturellement les contrées les plus voisines de Cadès, où se trouvait alors le camp des Israélites.

ne peut venir que de l'expression אנשי מדות des Nombres, XIII, 32 ; c'est commettre une erreur grossière que de confondre le עם précité avec les ענקים, comme l'ont fait les critiques.

I, 36.

c) I, 36 résume le verset Nombres, XIV, 24. Caleb ayant eu une conduite différente de ses compagnons de voyage (רוח אחרת אתו) et s'étant entièrement confié en Yahwé, est assuré de survivre à la génération présente et de prendre personnellement possession de la terre promise. La tendance moralisatrice domine les deux versets, mais personne n'est autorisé à affirmer qu'ils sont en contradiction avec le verset 30 du même chapitre des Nombres qui met Josué fils de Nun à côté de Caleb. Comme la survivance de Josué est attestée par d'autres documents, cette remarque méticuleuse perd toute signification et tourne à mettre en évidence la superstition littérale de la critique récente.

I, 39 *a*.

d) I, 39 *a* contient dans sa première partie la phrase וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה qui se trouve identiquement dans les Nombres, XIV, 31, et dans sa seconde partie un développement peu modifié de la seconde partie de ce dernier verset.

ובניכם אשר לא ידעו היום טוב ורע המה יבאו שמה ולהם אתננה והם יירשוה (Deut., I, 39).

והבאתי אתם וידעו (lire וירשו) את הארץ אשר מאסתם בה (Nombres, XIV, 31).

L'identité fondamentale de ces deux versets et l'origine sacerdotale du second étant indéniables, la critique invente un faux-fuyant qui ne peut égarer personne. Elle se contente de dire que les Septante n'ont pas la première phrase dans le verset du Deutéronome, phrase qui est d'ailleurs rendue superflue par le contenu de *b*. Nous croyons inutile de nous étendre ici sur la valeur exagérée qu'on assigne pour cause à la version des Septante, mais que fait-on des

équations וירשו=והם יירשוה et והבאתי אתם=המה יבאו את הארץ? La dépendance du Deutéronome à l'égard du document P est donc au-dessus du moindre doute. J'ajoute que l'expression deutéronomique אשר לא ידעו היום טוב ורע, qui équivaut pour le sens à אשר לא ידעו בחור בטוב ומאוס ברע (Isaïe, VII, 15-16), forme une antithèse voulue avec le מאסתם בה du modèle que cet auteur avait dans la mémoire.

I, 45.

e) Les Israélites pleurent devant Yahwé qui reste inexorable. D'après sa position dans le récit, cette donnée semble à première vue devoir être placée après la défaite subie de la part des Amalécites et des Chananéens du Negeb, mais dans ce cas ce serait un fait que les documents modèles n'auraient pas mentionné, ce qui est en soi très peu vraisemblable. Quand on prend en considération que la demande refusée aux Israélites n'est pas spécifiée, on se doute aussitôt que la vraie place de ce verset est entre 40 et 41. Les pleurs de l'assemblée avaient pour cause l'annonce affligeante qu'il faudra rester au désert jusqu'à la mort de toute la génération sortie d'Égypte, et qu'au lieu de marcher vers le nord en proximité des pays civilisés il faudra vagabonder de longues années dans les solitudes du sud. Envisagée au point de vue de sa place primitive, l'expression ותשבו ותבכו ne peut plus être interprétée « et vous êtes retournés (de l'expédition manquée) et vous avez pleuré », mais plus correctement « et vous avez pleuré pour la seconde fois », et cette donnée, au lieu de se rapporter au premier verset des Nombres, XIV, comme le pensent les critiques, rappelle plutôt le grand deuil du peuple à l'occasion de la dite annonce dont parle le verset 39 (ויתאבלו העם מאד). Maintenant, comme la locution וישבו וילינו P, si conforme à ותשבו ותבכו, se présente à deux versets de distance dans le même récit, il sera difficile de repousser la présomption que le deutéronomiste en a été influencé.

III, 15.

f) Moïse donne le Galaad à Machir, fils de Manassé; la même donnée est consignée dans les Nombres, xxxii, 40, verset qui doit se placer avant 38 qui parle des conquêtes faites dans cette contrée par un autre fils de Manassé et qui se rattache très bien au verset 41 J. Il reste à se demander s'il y a là une contradiction à la partie première de ce chapitre (1-32), qui rapporte que les tribus de Reüben et de Gad obtinrent la possession de la Palestine transjordanique comprenant le Galaad au sud et le Basan au Nord, après avoir promis de concourir avec les autres tribus pour la conquête du Chanaan, c'est-à-dire de la Palestine cis-jordanique. Je n'y aperçois pas la moindre donnée contradictoire. Soit pour une raison ou pour une autre, la demi-tribu de Manassé manque dans le corps du récit et n'est mentionnée qu'au verset 33 relatif à la concession de ces provinces qui formaient auparavant les royaumes de Séon et d'Og. Malgré ce droit, les tribus de Reüben et de Gad se sont surtout concentrées dans le sud du Galaad (34-38; cf. 3). Le don fait du Galaad à Machir, chef de la demi-tribu de Manassé, concerne donc la partie nord de ce territoire dont l'occupation ouvrait aux Manassites l'accès du Basan.

III, 18-20.

g) III, 18-20 résume en trois lignes le long récit des Nombres, xxxii, 16-32, relatif à la négociation qui eut lieu entre Moïse et les deux tribus et demie au sujet de la possession du territoire transjordanique. Le narrateur spécialise les conditions qui leur furent imposées. Ces tribus devaient construire des villes pour y établir en sécurité leurs femmes et leurs enfants et faire partir les hommes capables de porter les armes pour aider les autres tribus à conquérir le pays situé en-deçà du Jourdain. Le retour dans leurs familles ne devait avoir lieu que lorsque cette conquête serait, sinon entièrement accomplie, au moins assez assurée pour pouvoir s'y fixer définitivement.

Cette clause est surtout utilisée dans la parénèse deutéronomique qui a conservé quelques expressions significatives de son modèle :

1° (lire אתם) ואצו אתכם (18). L'emploi du verbe צוה « ordonner, commander, recommander », pour indiquer la concession faite par Moïse à la sollicitation des tribus transjordaniques ne s'expliquerait guère s'il n'y en avait pas un précédent dans le כאשר אדני מצוה des Nombres, xxxii, 25, résolu tantôt dans la forme plus naturelle כאשר אדני דבר (*ibid.*, 27).

2° חלוצים תעברו (18) = נעבר חלוצים (Nombres, xxxii, 32), יעברו חלוצים (*ibid.*, 30); au singulier ועבר לכם כל חלוץ (*ibid.*, 21), יעברו כל חלוץ צבא (*ibid.*, 27), ... יעברו כל חלוץ (*ibid.*, 29), passages auxquels il faut ajouter le verbe החלץ (*ibid.*, 17, 20), qui ne revient dans le Pentateuque qu'au verset Nombres, xxxi, 3, qui est également de P.

3° כל בני חיל (18) répond manifestement à (חלוץ) צבא et (חלוץ) למלחמה des versets 20, 27, 29 du chapitre des Nombres en cause.

4° נשיכם וטפכם ומקנכם (19) = טפנו נשינו מקננו (Nombres, xxxii, 26).

5° ידעתי כי מקנה רב לכם (19) = ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד וג׳ (Nombres, xxxii, 1).

6° בעריכם אשר נתתי לכם (19) = ויתן להם משה ... את ... הארץ לעריה (Nombres, xxxii, 33).

7° ואת יהושע צויתי בעת ההוא (21), phrase qui forme parallélisme avec ואצו אתכם (pour אתם) du verset 18, reste sans aucun lien avec le récit précédent et ne peut s'expliquer que comme une réminiscence de l'ordre transmis (ויצו) à Éléazar, à Josué et aux autres chefs au sujet de l'affaire que nous discutons. Ayant donné une tournure différente à cette recommandation, le Deutéronome n'a pu citer que Josué seul.

Il est facile de voir que le narrateur du Deutéronome, III, 18-21, ne s'est pas seulement laissé influencer par le récit des Nombres, xxxii, mais qu'il en a souvent calqué les expressions. Le verset 19 est même composé de trois phrases tirées d'autant

de versets de l'original sacerdotal et mises bout à bout sans aucune soudure. Les critiques n'ont cure de toutes ces évidences. Ils se ménagent une issue en affirmant que ledit chapitre des Nombres, quoique foncièrement sacerdotal, est mêlé de parcelles de J. Dans leur ahurissement ils n'ont pas pensé à déterminer le nombre exact de ces éléments disparates ni pourquoi un tel mélange a été effectué. Ils ont cependant eu la complaisance de prouver (!) que le deutéronomiste ne connaissait que le récit analogue de J, dont celui de P a causé la perte. Cette preuve consiste en ce fait « que les expressions caractéristiques de P חלוץ צבא et אחזה manquent dans le Deutéronome ». Sur le premier point voyez les n°s 2 et 3; חלוץ est à lui seul d'origine sacerdotale; quant au second point, les forts hébraïsants auraient dû savoir que l'emploi du verbe וירשו au commencement de la proposition a pour suite naturelle le substantif לירשתו de la conclusion; l'auteur n'était-il d'ailleurs pas maître de se servir de n'importe quel synonyme qui se présentait sous sa plume?

III, 21-28.

h) III, 21-28, ou plutôt 23-28, transforme en une narration pathétique le récit prosaïque des Nombres, XXVII, 12-23, relatif à l'ordre donné à Moïse de monter sur le mont Abarîm pour y mourir et au choix fait de Josué comme successeur. La tournure personnelle qui est propre au deutéronomiste ne permet aucune imitation verbale; on y trouve néamoins la mention commune de la recommandation à Josué, וצו את יהושע (28) = ויצוהו (N., *ibid.*, 28); la dépendance en résulte de cette considération que dans D. l'objet de cette recommandation est déjà contenu dans 21-32 où se trouve déja le verbe צוה. Cette remarque est dédaignée par les critiques qui aiment mieux proclamer que l'indication ראש הפסגה (27) forme une contradiction au terme הר העברים (N., *ibid.*, 12), comme si P seul ignorait le nom de Pisga qui était connu de tous les Palestiniens et comme si D., ayant lu le nom général de la montagne, n'était pas libre de le remplacer par le nom spécial du pic gravi par Moïse!

IV, 3.

i) Tous ceux qui s'étaient attachés à Ba'al Pe'or ont été anéantis par Yahwé. D. fait allusion au passage N., XXV, 1-9, qui estime à 24000 le nombre des morts par la peste à la suite de ce crime. Je ne découvre pas la contradiction avec P, signalée sans référence par M. Cornill.

VIII, 15.

j) Yahwé a tiré l'eau de la pierre dure, צור החלמיש, expression poétique synonyme de סלע, « rocher »; cf. D., XXXII, 13, où מסלע est en parallélisme avec מחלמיש צור. Ce récit se trouve deux fois dans le Pentateuque, savoir Ex., XVII, 6, où on lit le mot צור et N., XX, 10, avec le terme סלע et la phrase נוציא לכם מים qui a été calquée par celle המוציא לך מים de notre verset, preuve évidente que le deutéronomiste a connu les deux passages, bien que le dernier soit de P. Les critiques passent sous silence la seconde analogie et n'invoquent que le mot צור J qui est cependant moins frappant.

X, 1-5.

k) Ordre de préparer deux nouvelles tables de pierre sur lesquelles Dieu écrira de nouveau le Décalogue et de construire une arche de bois pour les y conserver; accomplissement de cet ordre avec la remarque spéciale que l'arche a été faite de bois d'acacia (עצי שטים). Le premier sujet est raconté dans Ex., XXXIV, 1-4, qu'on nous dit appartenir au complexe JE, mais la construction d'une arche de bois et spécialement de bois d'acacia et sa destination à garder les tablettes de la loi s'appuient nécessairement sur Ex., XXV, 10-16 P. La prétention que ce fait a pu se trouver également dans un texte non sacerdotal est une hypothèse intéressée qui enlève d'ailleurs au fond même de la critique toute valeur chronologique. Ainsi, par exemple, il est absolument oiseux de démontrer que la double description du tabernacle du désert fait partie du document

sacerdotal s'il est admis que les textes antérieurs J et E ont pu fournir une description analogue et rendre possible par là que le modèle de ce tabernacle a été pris dans le temple de Salomon ou dans un temple local encore plus ancien.

x, 8-9.

l) Remarque d'histoire religieuse : Dans ce temps eut lieu la séparation de la tribu de Lévi pour former une classe consacrée au service de Yahwé. Elle aura à porter l'arche de l'alliance, à officier dans le sanctuaire et à bénir le peuple. La description se rapporte strictement à la fonction des aronides auxquels incombait le service intérieur du sanctuaire dont l'usurpation par un étranger était punie de mort (N., III, 10). Ce sont les prêtres seuls qui portaient l'arche sainte en voyage (D., XXXI, 9, 25; Josué, III, *passim*), à moins qu'elle ne fût enveloppée dans une couverture, auquel cas elle était portée par les lévites (N., IV, 5, 15, 65). Puis, l'expression לעמד לפני יהוה לשרתו condense visiblement la phrase relative à la consécration des aronides, בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקדש (Ex., XXVIII, 43, P). Enfin la bénédiction du prêtre est inaugurée par Aaron (L., XIX, 22) et formulée dans N., VI, 22-27 P. On peut donc dire en toute conscience que les trois dernières propositions du verset 8 sont puisées à autant de passages de P, mais le sujet n'est pas encore épuisé. La phrase initiale הבדיל יהוה את שבט הלוי qui répond littéralement à l'apostrophe dirigée par Moïse contre les lévites partisans de Coré qui exigeaient l'investiture du sacerdoce pour la tribu tout entière : « Est-ce peu de chose pour vous que le Dieu d'Israël vous ait séparés de la communauté d'Israël (הבדיל אלהי ישראל אתכם מעדת ישראל) afin de vous approcher de lui pour faire le service du cénacle de Yahwé (להקריב אתכם אליו וג', nuance moins forte que לעמד לפני יהוה) et pour vous tenir devant la communauté pour la servir (לעמד לפני העדה לשרתם, nuance moins forte que לעמד לפני יהוה לשרתו)... et vous voulez aussi le sacerdoce (N., XIV, 8-10 P) » ? Le verset D., x, 9, qui explique par cette « séparation » la privation pour Lévi de tout droit à un

lot de territoire en Palestine, montre avec la dernière évidence que le deutéronomiste a pensé en même temps aux lévites non aronides. Or, la source de cette classification des lévites comme une annexe de la classe sacerdotale des aronides est N., III, 6-10 P (cf. N., VIII, 5-26 P), où l'on remarque presque toutes les expressions qu'on vient de lire. La critique se trouvant devant le dilemme embarrassant de baptiser J ou JE les passages en cause de l'Exode et des Nombres ou d'arracher le passage D., X, 8-9, de son milieu comme une insertion postérieure de la part de quelque pieux fraudeur, cherche à s'échapper par la tangente en prétendant que le verset 8 se rapporte à l'appel fait par Moïse aux lévites à l'occasion des orgies organisées devant le veau d'or, Ex., XXXII, 26-29, qui serait de E malgré le nom de יהוה, qui figure dans chacun des quatre versets qui composent ce passage, où il n'y a pas une seule des expressions caractéristiques des versets deutéronomiques qui y feraient allusion! Nous voulons des preuves et on nous régale d'affirmations autoritaires.

XI, 6.

m) Parmi les miracles faits par Yahwé, l'orateur mentionne l'engloutissement subit dans le sol des Reûbénites Datan et Abiram. D'après N., XVI, 1-35, le meneur de la révolte tendant à séculariser le sacerdoce était un parent collatéral de Moïse, savoir le chef lévitique Coré, fils d'Yiṣhar, qui fut également atteint par la catastrophe. Comme le personnage de Coré ne figure pas dans D., les critiques y voient une contradiction qui prouverait l'origine P du récit de N. C'est un pur sophisme: si le deutéronomiste qui met son discours dans la bouche de Moïse passe sous silence un nom qui n'était pas à l'honneur de ses parents et de la tribu de Lévi en général, qui peut l'en blâmer? Il a d'ailleurs fait plus que cela, il a même supprimé la mort violente des familles des révoltés ainsi que celle des 250 aspirants au sacerdoce qui périrent par le feu céleste (*ibid.*, 35), et sur ces faits, on n'a même pas l'expédient consistant à dire que c'est le document sacerdotal qui les a mis en circulation pour la première fois, car ils sont connus de

l'auteur du psaume CVI, 18, qui a vécu dans l'exil avant la promulgation du code sacerdotal (46-47) et qui ne mentionne pas non plus la part prise par Coré dans cette rébellion (17), évidemment aussi dans le but de ménager la susceptibilité des nombreux lévites et psalmistes qui descendaient de la lignée de Coré. En un mot, le silence sur tel ou tel individu ne prouve nullement que ce dernier était inconnu de l'auteur et on ne saurait en tirer la moindre conséquence historique. Cf. l'absence de la demi-tribu de Manassé dans N., XXXII, 1-32.

XII, 13, 23-24.

n) Pour comprendre le sujet de ce passage, il faut se rendre un compte exact de la disposition générale de l'ensemble du chapitre. Voici de quelle manière les ordonnances y sont groupées: Verset introductoire (1); ordre de détruire tous les sanctuaires des peuples conquis avec toutes leurs divinités et tous les objets de culte qui se trouvaient ordinairement placés sur les hauts lieux et près de gros arbres; leurs noms doivent être voués à l'oubli (2-3). A l'opposé de cette diffusion de sanctuaires, le culte de Yahwé doit être concentré dans un seul lieu choisi par Yahwé lui-même. Il s'agit, bien entendu, du sanctuaire de Jérusalem. C'est là qu'on portera les diverses espèces de sacrifices, les dîmes, les vœux, les premiers-nés qui y seront consommés en festins de famille (4-7). Reprise de l'ordre relatif à l'unité du sanctuaire : Jusqu'à présent nous faisons ce qu'il nous plaît; après la traversée du Jourdain et la conquête assurée du pays, les sacrifices seront concentrés dans le seul lieu choisi et ne pourront pas se fairs ailleurs (8-14). Passages parallèles: 1 et 8 suivi de considérations motivantes 9-10; 5-7 et 11-12; puis 13-14, nouveau résumé des parallèles précédents. Dans la partie suivante du chapitre, cette même loi se répète encore deux fois: 17-18 + 19, recommandations du lévite; 26-27 + 28, exhortation à l'obéissance; le groupe final 29-31 revient au sujet de 1-4. L'espace compris entre les passages précités contient la loi, qui permet d'immoler partout des bêtes de boucherie pour l'alimentation ordinaire, sauf à s'abstenir de faire usage du

sang de la bête. La répartition des deux passages parallèles est la suivante : 15-16, 20-25. La forme assez serrée de 15-16, jointe à la circonstance que la phrase כי ירחיב à tout l'air de servir d'introduction à une nouvelle section, donne à penser que ces deux versets avaient peut-être leur place primitive après le verset 25, où ils auraient formé la répétition condensée du passage précédent, comme c'est le cas de 11-14 à l'égard de 5-7. On doit noter aussi l'analogie rédactionnelle des chapitres XII et XIX, qui ont en commun les formules כי יכרית (XII, 29 et XIX, 1) et כי ירחיב (ou אם, XII, 20 et XIX, 8), bien qu'elles n'observent pas le même ordre dans les deux. Cela ne manque pas d'un certain intérêt critique, car le verbe qui exprime la destruction des Chananéens, הכרית, ne figure au Tétrateuque que dans les textes provenant de P (Lévitique, XVII, 10 ; XX, 3, 5, 6 ; XXVI, 22, 30 ; Nombres, VI, 18). Il va sans dire que l'auteur n'est pas allé chercher ce verbe dans le verset Ex., VIII, 5, qui est relatif à la destruction des grenouilles et que les fins critiques assignent à J dans le but de se ménager une issue.

Le sens et la composition de l'ensemble étant déterminés, nous abordons l'examen plus détaillé des versets 15-16 et 20-25, qui traitent de la permission de tuer des bêtes mangeables sans en consacrer la moindre chose à Dieu. Je les cite dans l'ordre traditionnel malgré les considérations exposées ci-dessus sur leur place plus convenable.

« Cependant, selon ton bon plaisir, tu tueras (des bêtes) et tu mangeras de la viande d'après la bénédiction que Yahwé, ton Dieu, t'a donnée dans toutes tes villes (m. à m. « portes ») ; l'impur et le pur en mangeront comme (on mange) le cerf et le chevreuil.

Toutefois ne mangez pas le sang ; tu le répandras par terre comme l'eau. »

La répétition 20-27 est plus analytique et plus persuasive :

« Lorsque Yahwé, ton Dieu, aura élargi ton territoire, ainsi qu'il te l'a promis, si tu dis : Je veux manger de la viande, parce que tu auras envie d'en manger, tu pourras en manger suivant ton bon plaisir.

Si le lieu que Yahwé aura choisi pour y établir son nom est

trop loin pour toi, tu tueras de ton gros bétail ou de ton menu bétail que Yahwé t'a donné, comme je te l'ai ordonné, et tu en mangeras dans tes villes selon ton bon plaisir.

Seulement, tu le mangeras comme on mange le cerf et le chevreuil; le pur et l'impur en mangeront.

Cependant, sois assez fort pour ne pas manger le sang, car le sang est l'âme et il ne faut pas que tu manges l'âme avec le corps.

Ne le mange pas; répands-le par terre comme l'eau. »

Le Lévitique présente au chapitre XVII un exposé très impérieux des défenses relatives aux sacrifices offerts en dehors du sanctuaire central et à l'usage du sang comme objet d'alimentation. L'aperçu suivant suffira à l'intelligence exacte de notre étude comparée.

Celui qui tue une bête de boucherie dans le camp ou au dehors du camp sans l'avoir portée comme offrande à l'entrée du tabernacle, se rend coupable d'un meurtre et est puni d'extermination (3-4). Toute bête abattue dans les champs doit être offerte à Yahwé sous forme de *Shelâmîm*, « offrande de paix », dont le sang sera aspergé et la graisse grillée sur l'autel par le prêtre. La loi a pour but de faire cesser les sacrifices aux génies champêtres (שעירם) pour lesquels le peuple montre un attachement scandaleux (5-7). Défense *a fortiori* d'offrir n'importe quel sacrifice en dehors de la tente d'assignation; même punition (8-9). Défense sous la même peine de manger le sang qui est le principe vital, l'âme (נפש) du corps (בשר, « chair ») doit seulement servir à la propitiation des hommes sur l'autel; il ne faut donc pas s'en nourrir (10-12). Ordre de répandre par terre le sang du gibier, bête sauvage ou oiseau pris à la chasse et de le couvrir de terre (13). Répétition variée du verset 11, concernant la cause de la défense du sang et la peine édictée contre l'infraction (14-15).

Procédons à la comparaison de ces deux lois. Celle du Lévitique est placée, il m'est indifférent que ce soit une fiction ou non, à une époque antérieure à la conquête définitive du pays, lorsque le peuple vivait dans le camp et que le sanctuaire était encore une tente (אהל) mobile. La loi permet l'abatage du bétail soit à l'intérieur, soit à l'extérieur du camp, mais exige

que la victime soit présentée au prêtre pour en retirer la portion due à Yahwé, savoir la graisse et le sang recueilli dans un récipient. Quant au gibier que le code sacerdotal déclare inapte à servir de sacrifice (L., I, 2), le sang en doit être répandu sur le sol, puis couvert de terre, afin qu'il ne fasse pas suggérer l'idée d'un sacrifice (13).

Tout autre est la situation de la même loi chez D, qui vise le sanctuaire établi en Palestine après la conquête. La concentration du culte sacrificiel est sévèrement maintenue, mais il s'y joint, eu égard d'une part à la nécessité de ne pas priver le peuple d'une nourriture substantielle, et de l'autre à l'impossibilité de se déplacer pour chaque bête tuée, il s'y joint une loi allégeante permettant l'abatage profane en général en l'assimilant à l'usage du gibier dont tout le monde peut se nourrir sans égard à son état religieux.

Cette différence d'aspect et de développement qui caractérise ces lois, fournit la clé du problème historique. Placée après D, la forme sacerdotale devient une énigme insoluble, que dis-je, une œuvre insensée, car défendre l'usage de la viande profane, déclaré licite par le Deutéronome et recommandé par Jérémie au détriment des sacrifices (Jérémie, VII, 21), n'était-ce pas courir inconsidérément à un échec certain? On ne peut s'imaginer que ce rigoriste inexorable n'avait jamais eu connaissance de la littérature religieuse de sa nation, mais alors, la raison même de cette rigueur devient introuvable. L'absurdité de l'une et l'autre de ces suppositions me semble manifeste.

J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

Nouvel Examen des inscriptions de Zindjirli.

L'épigraphie sémitique n'est pas encore arrivée à un degré de certitude tel qu'on puisse se passer de fréquentes revisions. La récente publication du *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* (I Teil, Text), par M. Mark Lidzbarski, me fournit l'occasion de soumettre à un nouvel examen les inscriptions de Zindjirli, auxquelles j'ai consacré une étude assez développée en 1894. Depuis lors, aucun travail n'a paru sur ces textes importants, du moins à ma connaissance. Mais le désintéressement de nos sémitisants n'atténuerait pas à mes yeux le devoir d'améliorer ma première tentative de déchiffrement et d'interprétation. Pour ce qui est relatif au côté matériel et graphique, les photographies offertes dans l'atlas de M. Lidzbarski et faites avec le plus grand soin possible font disparaître une foule de lectures ou de suppositions antérieures, et ces corrections matérielles entraînent naturellement des modifications inévitables dans les explications verbales. Mais les changements les plus remarquables que je soumets au lecteur dans la présente notice découlent de la conviction que j'ai acquise, après de longues recherches, que la langue de ces inscriptions possédait, outre une collection de mots particuliers, certaines formes grammaticales qui n'ont pas été reconnues du premier coup. Toutes ces circonstances nouvelles m'ont engagé à mettre le vocabulaire de ces deux inscriptions au niveau des améliorations actuelles. J'ai aussi cru nécessaire de reproduire l'inscription araméenne de Barrekoub, dite inscription architecturale. Les corrections que j'y ai introduites se rapportent aux mots ורצת (8) et לישה (16), lus exactement par M. Eduard Sachau, et que, égaré par un mauvais estampage, j'ai eu le tort de contester à deux reprises différentes.

Inscriptions hétéennes.

A. Inscription de Panamou = Stèle de Hadad (H).

TEXTE

1 אנך פנמו · בר · קרל · מלך · יאדי · זי · הקמת · נצב · זן -
להדד · בעלמי

2 קמו · עמי · אלהו · הדד · ואל · ורשף · ורכבאל · ושמש · ונתן ·
בידי · הדד · ואל ·

3 ורכבאל · ושמש · ורשף · חטר · חלבבה · וקם · עמי · רשף ·
פמז · אחז ·

4 ביד . . . . הא · פלח . . . ומז · אשא[ל · מן ·] אלהי · יתנו ·
לי · ושנם · חויו

5 . . . . ל . ארק ·
שערי · האל

6 . . . . ארק · חטי ·
וארק · שמי

7 דארק . . . . אז · ב . רת . . . ימי · ו . . . . . י · יעבדו ·
ארק · וכרם

8 שם · יש[ב . . . . ם · פנמו · גם · ישבת · על · משב · אבי ·
ונתן · הדד · בידי

9 חטר · חל[בבה] . . . . ת · חרב · ולשן · מן · בית · אבי ·
ובימי · גם · אכל · ושתא · יאדי

10 ובימי · יתמר . . . . קי · לנצב · קירת · ולנצב · זררי · ולבני ·
כפירי · חלבב . . . יקח

11 אש · רעיה · ויתר · הדד · [ו]אל · ורכבאל · ושמש · וארקרשף ·
וכברו · נתנה · לי · ואמן · יכרת

12 בי · ובימי · חלבת . . ת . יהב · לאלהי · ומת · יקחו · מן · ידי ·
ומה · אשאל · מן · אלהי · מת · יתר

13 לי · וארקו · וש . . . קרל · אלהי · מת · פלו · נתן · הדד ·
מת · ל . . תי קרני · לבנא · ובחלבבתי

14 נתן · מת · הד[ד] . . לבנא · פבנית · מת · והקמת · נצב · הדד ·
זן · ומקם · פנמו · בר · קרל · מלך ·

15 יאדי · עם · נצב · הד . . מן · מן · בני · יאחז [· חט]ר · וישב ·
על · משבי · ויסעד · אברו · ויזבח ·

16 הדד · זן · . . וי . . י . . נשי · ויזבח . . . . ם . . א יזבח · הדד ·
ויזכר · אשם · הדד · או

17 . א · פא · יאמר · [תאכ]ל · נבש · פנמו · עמך · ותש[תי ·
פנמו · עמך · עד · יזכר · נבש · פנמו · עם

18 [ה]דד · יאמ[ר . . . ·] זבחה · זא · פתכ . . . . . רקי · בח
לחדד · ולאל · ולרכבאל · ולשמש

19 . . . . . נ . [פ]נמו . . . ב . . . . . י · ק . זא · פב . . . ה · והו
בה · אלהי · ובחלבבתה · חנאת

20 . . . . . נתנו · לי · זרע · חבא · . . . . . י . . אמ . . · בני ·
חטר · וישב · על · משבי · מלך

21 על · יאדי · ויסעד · אברו · ויזבח · הדד · [זן · ויזכ]ר · :
פנמו · יאמר · תאכל · נבש · פ[נ]מ[ו ·]

22 עם · הדד · ותשתי · נבש · פנמו · עם · ה[ד]ד · חא . .
חהן · זבחה · ואל · ירקי · בה · ומז ·

23 ישאל · אל · יתן · לה · הדד · והדד · חרא · ליתכה . .
אל · יתן · לה · לאכל · ברגז

24 ושנה · למנע · מנה · בלילא · ודלה · נתן · לה . . י
איה . . מודדי · מומת . תי

25 יאחז · חטר · ביאד[י] · וישב · על · משבי · וימלך · . . . ו
ידה · בחרב · ב . . . [בי?]תי · או

26 . . . . חמס · אל . יהרג · או · ברגז · או · על · א .
ל . . . י · מומת · או · על · קשתה · או · על · אמרתז

27 . . . . חת · ירשי · שחת · באשר · חד · איחה · או . נ
חד · מודדיה · או · באשר ·

28 חדה · איחתה . . . . ירשי · שחת · יגנב · איחיה · זכרי ·
ותה · במצעה · מת · נשה

29 יאמר · אחכם · השחת · והנ . . . א · ידיה · לאלה · אבה ·
יאמר · הן · אם · שמת · אמרת · אל · בפם ·

30 זר · אמר · קם · עיני · או · דלח · או . . . . . י · בפם · :
צרי · פהנו · זכר · הא · לתגמרו · איחה

31 זכרו · פלכתשה · באבני · והנו · ר . . . . רן · איחתה · פלכו
באבני · והנו · לו · שחת ·

32 באשרה · ותלעי · עינך · בא . בב · ו . . . . על · קשהה · או ·
על · גברתה · או · על · אמרתה ·

33 או · על· נדבה · את · פא· ישרה · ב . . ר . . . . . . ו · תהרגה ·
בחם . · [או ·] בחמא · או ·

34 תחק · עליה · או · תאלב · אש · זר · להרגה · י . . . .
ט . . .

TRADUCTION

1. (C'ést moi) Panamou, fils de Korul, roi de Ya'di, qui ai érigé cette stèle à Hadad, seigneur des eaux (?).
2. M'ont assisté les dieux (?) Hadad et El et Rešef, et Rekoubel et Šemeš. Et Hadad, ainsi que El
3. et Rekoubel et Šemeš et Rešef, m'ont donné le sceptre de majesté. Et Rešef m'a assisté et ce que je tiens
4. dans [ma] main. . . et ce que je demande à mes dieux, ils me l'accordent et ils m'ont annoncé la grandeur (?).
5. . . . . pays d'orge. . .
6. . . . . pays de froment et d'ail (?)
7. et pays. . . . . cultive la terre et la vigne.
8. Là a demeuré. . . . Panamou, et aussi je me suis assis sur le siège de mon père. Et Hadad m'a donné dans la main
9. le sceptre de m[ajesté]. . . . . l'épée et la mauvaise langue de la maison de mon père. Et de mes jours aussi Ya'di a mangé et bu
10. Et de mes jours. . . . à la stèle (?) des villes (?) et à la stèle (?) . . . et aux fils des guerriers (?) majesté (?) prend
11. un homme, une compagne (?). Et quant à l'abondance (?), Hadad ainsi que El et Rekoubel et Šemeš et Arqrešef (?) et les Cabires (?) me l'ont donnée . . . .
12. avec (?) moi. Et de mes jours j'ai voué un . . . d'or (?) à mes dieux et aussitôt ils l'ont accepté de ma main, et ce que je demande à mes dieux, aussitôt j'en reçois davantage
13. pour moi et. . . et . . . Korul les dieux (?) aussitôt, et Hadad n'a jamais donné à. . . le pouvoir pour construire. Et dans ma majesté
14. a donné aussitôt Hadad. . . pour construire, et j'ai construit aussitôt et j'ai érigé cette stèle de Hadad. Et le lieu de Panamou, fils de Korul, roi de
15. Ya'di avec la stèle. . . quiconque de mes enfants tiendra le sceptre

et s'assiéra sur mon siège et fera un festin à ses guerriers et sacrifiera à

16. ce (?) Hadad. . . et . . . hommes et sacrifiera. . . il sacrifiera à Hadad et mentionnera le nom de Hadad ou. . . .
17. . . ici (?) dira : L'âme de Panamou [man]gera avec toi et l'âme de Panamou boira avec toi. Encore il mentionnera l'âme de Panamou avec
18. Hadad. Il dira. . . . ce sacrifice. . . . en lui, un don (?) à Hadad et à El et à Rekoubel et à Šemeš.
19. . . . . Panamou. . . . ce. . . alors je l'ai [construit?] et j'y ai placé les dieux (?). Et dans ma majesté, j'ai prié (?)
20. . . . . m'ont accordé une postérité. . . . . mes fils prendra le sceptre et s'assiéra sur mon siège, en roi,
21. sur Ya'di, et fera un festin à ses guerriers et sacrifiera à ce Hadad et mentionnera le nom de Panamou ; il dira : L'âme de Panamou mangera
22. avec Hadad et l'âme de Panamou boira avec ce Hadad-là. [Et s'il ne le dit pas, que Hadad rejette] son sacrifice et ne l'agrée pas, et ce qu'il
23. demandera, que Hadad ne le lui accorde pas. Et Hadad. . . . . qu'il ne le laisse pas manger à force de chagrin (?)
24. et qu'il le prive de sommeil la nuit et (que) le trouble lui soit (?) donné. . . . les gens (de ?) mes amis. . .
25 prendra le sceptre en Ya'di et s'assiéra sur mon siège et régnera . . . et tendra sa main à l'épée. . . . ou
26. . . . . violence, qu'il ne tue pas, ou par le chagrin (?) ou sur . . . . . ou sur son arc, ou sur sa parole
27. . . . . . . pratiquera la destruction à la place d'un de ses familiers, ou à la place d'un de ses amis, ou à la place
28. d'une de ses familières. . . . . pratiquera la destruction, fera voler (?) par ses familiers mon monument et l'érigera dans un milieu (quelconque), aussitôt il commettra un crime.
29. Si votre frère dit : Détruis et . . . . sa main sur le dieu de son père, commet un crime. Si l'on dit : « Certes, si tu mettais ces paroles dans la bouche
30. d'un étranger! », dis : Que mon œil soit engourdi ou troublé, ou [obscurci si ma bouche est avec] la bouche des gens ennemis, et si celui qui parle pour que tu le détruises est un familier,
31. son serviteur, alors qu'on l'assomme avec des pierres. Et si . . . . sa familière, alors qu'on l'assomme avec des pierres. Et si tu n'as pas détruit
32. à sa place, et ton œil. . . . . . sur son arc, ou sur sa force, ou sur sa parole,
33. ou sur sa libéralité. Toi, ici . . . . . tu le tueras avec. . . . ou avec . . . . ou

34. tu lanceras des flèches sur lui, ou tu ordonneras à un homme étranger de le tuer. . . .

NOTES

2. La lecture אלהו étant maintenant certaine, le suffixe ו—, en raison du pluriel verbal קמו ne peut être que le correspondant de l'hébreu ־ָיו et se rapporter à יאדי. — 4. Si שנם n'est pas une faute pour שלם, « paix », on pense à un nom formé d'une racine سنم, « être haut, élevé ». — חוין, « ont annoncé, prédit », de חוי = חוה. — האל a tout l'air d'être un pronom démonstratif pluriel comparable à הלין, هاولو. — 10. On n'aperçoit aucune liaison satisfaisante entre les mots lisibles de cette ligne. — 11. יתר est ici un nom dérivé du verbe יתר, « donner abondamment, prodiguer ». — 12. Un nom divin ארקרשף, « terre de Rešef », me paraît impossible ; il doit y avoir une erreur de graveur pour ואר · ורשף « et Or et Rešef », ainsi que je l'ai supposé dans ma première étude. — L'équation וכברו = וְכַבְּרָו, « et ses Cabirs », est sûre. Le suffixe singulier de נתנה se rapporte à יתר. — 12. Il me paraît toujours que dans la première phrase, il est question d'un vœu d'objets d'or (זהב pour יֹהב) fait par Panamou à ses dieux. — 13. ארקו = ארצו, « son pays », est visiblement le premier complément direct du verbe perdu dans la lacune. — 14. מקם me paraît maintenant désigner le monument funéraire que Panamou désire voir placé près de la stèle de Hadad, (lire הדד au lieu de הֹד—). — 15. מן = מַן, مَن, mannu, « qui, quiconque ». — אברו = אַבִּרָו, ses hommes puissants ». — 17. Peut-être פא · א[ה], « celui qui est là », allusion aux autres dieux mentionnés plus haut en compagnie de Hadad. — Grâce au passage parallèle de 21-22, les verbes [האכ]ל « que mange », et השתי, « que boive », sont au-dessus de tout doute. — Je préfere maintenant comprendre יעד (= עַד ou יָעַד?) dans le sens de « pendant que », et voir dans la phrase mutilée qui suit le verbe [יאמ]ר la formule, probablement affirmative, que le sacrifiant doit réciter

à l'intention des dieux et de Panamou. — 19. Phrase pleine de lacunes qui doit se rapporter à la construction d'un sanctuaire. — 20 *b*-22 *a*. Répétition de la proposition 15-17 relative à l'association de Panamou avec Hadad pendant le sacrifice à offrir à l'intronisation d'un de ses descendants; ici le verbe תאכל se lit très distinctement. — La lacune qui suit le mot הא devait contenir quelque chose comme « s'il n'agit pas ainsi »; l'apodose portait probablement en tête le nom de Hadad: « que Hadad rejette (חחן?) son sacrifice, etc. ». — 23. חרא = חֲרִי, « colère », est le complément direct de ליתכה, « qu'il verse sur lui », de נתך = שפך. — ברגז = מֵרֹגֶז, « par suite, à cause de l'angoisse ». — 24. דלה (non עלה), « trouble, confusion »; à noter la forme du passé נתן employé dans un sens subjonctif; cet arabisme semble s'appliquer aussi au verbe חחן (22). — Le sens de מומח et son rôle dans la phrase sont difficiles à expliquer; sa réapparition à la ligne suivante n'y ajoute aucune lumière. — 26. ברגז semble supposer le parallèle [ב]חמס, « par la violence ». — Le verbe, dont les compléments indirects régissent la préposition על, est perdu dans la lacune et demeure très douteux. — 27. Parmi les mots détruits au commencement de la ligne, il devait être question de celui qui endommagerait quelque objet, soit personnellement, soit par un de ses familiers. La partie conservée ajoute visiblement: « soit à la place (באשר = h. בִּמְקוֹם) d'un de ses familiers, ou à la place d'un de ses amis (מודד = مُوَدِّد), ou à la place (28) d'une de ses familières (חדה · איחחה). — 28. Il n'est pas sûr qu'un verbe exprimant l'idée d'un blâme se trouvait dans la lacune; l'objet en cause peut donc être autre chose que la stèle désignée par זכרי. — יגנב probablement יְגַנֵּב, « fait voler », régit ici deux accusatifs dont le premier איחיה, « (à) ses familiers », désigne les voleurs. — Le sujet de ויקם est naturellement celui qui donne l'ordre du vol. — J'incline maintenant à considérer נשה comme le verbe qui doit former l'apodose des phrases qui désignent les attentats commis sur le monument. Pour le sens,

je compare l'hébreu הִשִּׁא, « induire en erreur, séduire, faire commettre un péché (Genèse, III, 13) », qui suppose le *qâl* נָשָׁא, « commettre un péché, un crime »; cette signification convient aussi au נשה de la ligne suivante. — 29. יאמר est au conditionnel : « s'il = si on ?) dit ». — Il est impossible de déterminer si והנ doit être complété en והנר qui figure à la ligne 31, ou bien si c'est la forme factitive d'un verbe débutant par נ ; on peut conjecturer והנ[ף · אנש · ה]א, « si cet homme lève la main sur le dieu de son père », c'est-à-dire s'il se met en voie d'accomplir la destruction de la stèle de Hadad ». — Je ne vois qu'un seul moyen de trouver un sens satisfaisant dans la phrase introduite de nouveau par יאמר, c'est de prendre le monosyllabe אל de cette ligne pour le démonstratif pluriel de l'hébreu et de ponctuer אֵל au lieu de אַל. En partant de cette base, le אמרת qui précède sera un nom au pluriel répondant à l'hébreu אֲמָרוֹת, « paroles » ; la phrase attribuée à l'instigateur serait alors littéralement : « Mais (הֵן) si tu mettais ces paroles (relatives à l'ordre de détruire le monument) dans la bouche (30) d'un étranger », en d'autres mots : « Si on te dit : Au lieu de donner cet ordre en personne, charges-en une personne étrangère . » — 30. אמר doit être un impératif indiquant la réponse à faire à l'instigateur, et cette circonstance oblige à donner aux formes passées des verbes suivants la tournure subjonctivale, si usitée en arabe et que nous avons constatée pour les verbes חתן (22) et נתן (24). Si cette conjecture est exacte, le passage mutilé après דלח pourrait être restitué approximativement de la manière suivante : או [· חשך · אם · פמ]· : « (Que mon œil soit paralysé, troublé ou obscurci) si mon ordre (= ma bouche) est mis dans la bouche des hommes ennemis », c'est-à-dire : Si je charge des gens malveillants de faire exécuter cet ordre comme s'il venait d'eux-mêmes. — Par פהנר commence une nouvelle sentence qui, malgré sa conservation parfaite, est énormément difficile à comprendre. En désespoir de cause, je me résous à voir dans זכר un participe actif avec la nuance assyrienne de « celui qui parle (זָכֵר הָא), qui ordonne pour que tu l'anéan-

tisses (לְ — תַגְמַר — וֹ = לחגמרו) est son familier, son serviteur (31) (זִכְרוֹ = as. *zikarshu*), que ce dernier l'écrase avec des pierres ». — 31. Suit une phrase mutilée débutant encore par והנו et, ainsi que le prouve le féminin איחתה, spécifiant le cas où l'instigation viendrait d'une femme de son cortège ; elle aussi doit être lapidée (פַּלְכַּתְּשֶׁנָּה). — La dernière phrase à והנו me paraît maintenant s'adresser à l'honnête homme qui s'abstiendra d'exécuter l'ordre inique du puissant malveillant : « Et si tu n'as pas détruit (שחת = שַׁחַתְּ) à sa place » (באשרה, 32). — 32. La conjecture émise dans mon mémoire précédent de ותלעי · עינך · בא[בד]ה [· כי · בטח] · על · קשתה · וגו', « et ton œil se réjouira de sa perte, parce qu'il s'est confié] à son arc, etc. », conviendrait assez bien au contexte ; nous ne la donnons cependant que sous bénéfice d'inventaire. — 33-34. ישרה = יְשָׁרָה, « équité (?) » ; parmi ce qui suit, חמא signifie-t-il « poison » comme l'hébreu חֵמָה ?

B. Inscription de Barrekoub (Bar).

1 נצב · זן · שם · ברכב · לאבה · לפנמו · בר · ברצר · מלך ·
יאדי . . . שב · שנת . קל . . אבי · פנמו · ב . . ק
2 אבה · פלטוה · אלה · יאדי · מן · שחתה · אזה · הות · בבית ·
אבוה · וקם · אלה · הדד . . . ק . . . משבה · אל ו . . ו . -
א . ושב . ו . שחת . . .
3 בבית · אבה · והרג · אבה · ברצר · והרג · שבעי : : : · · איחי ·
אבה · ס . . . · בעל · רכב · [ה]א . . . בה · על . . א . . ך ·
בעל . . . . חל · מלך · פנמו . . . .
4 ויתרה · מת · מלא · מסגרת · והכבר · קירת · חרבת · מן ·
קירת · ישבת · ום . ז . . . . . . ק . . . . . ש . . . תשם .
5 חרב · בביתי · ותהרגו · חד · בני · ואגם · הוית · חרב · בארק ·
יאדי · וחל . . אל · פנמו · בר · קרל · א . . . אני . . ס ·
ב . ה · אבד . . . .

6 שאה · ושורה · וחטה · ושערה · וקם · פרס · בשקל · ושטרב ·
תֿ[מֿרֿ] · בשקל · ואסנב · משֿח · בשקל · ויבל · אבי · בר . . . .

7 עד · מלך · אשור · ומלכה · על · בית · אבה · והרג · אבן ·
שחת · מן · בית · אבה . . . מן · אצר . . . · אלה · יאדי ·
מן · ב . . . .

8 ופשש · מסגרת · והרפי · שבי · יאדי · וקם · אבי · והרפי · נשי ·
בס . . . . . . · בא · בית · קתילת · וקנואל . . ב . .

9 בית · אבה · והיטבה · מן · קדמתה · וכברת · חטה · ושערה ·
ושאה · ושורה · ביומיה · ואז · אכלת · ושתֿ . . .

10 זלת · מוכרו · וביומי · אבי · פנמו · שם · מת · בעלי · כפירי ·
ובעלי · רכב · והֿוֹשב · אבי · פנמו · במצעת · מלכי · כבֿרֿ. . .

11 בי · לו · בעל · כסף · ולו · בעל · זהב · בחכמתה · ובצדקה ·
פֿאחז · בכנף · מראה · מלך · אשור · ר . . .

12 אשור · פחי · ואחי · יאדי · וחנאה · מראה · מלך · אשור · על ·
מלכי · כבר · ברש . . . . אשור

13 בגלגל · מראה · תגלתפלסר · מלך · אשור · מחנֿית · . . מן ·
מוקא · שמש · ועד · מערב · ו[מן] · . . .

14 רבעתארק · ובנת · מוקא · שמש · יבל · מערב · ובנת · מערב ·
יבל · מו[קא · ש]מש · ואבי · . . .

15 גבלה · מראה · תגלתפלסר · מלך · אשור · קירת · מן · גבל ·
גרגם · . . . . ואבי · פנמו · בר · ב[רצר . .

16 שמרג · וגם · מת · אבי · פנמו · בלגרי · מראה · תגלתפלסר ·
מלך · אשור · במחנת · גם . . . .

17 ובכיה · איחה · מלכו · ובכיתה · מחנת · מראה · מלך · אשור ·
כלה · ולקח · מראה · מלך · אשור . . .

18 י · נבשה · והקם · לה · מבֿכי · בארח · והעבר · אבי · מן ·
דמשק · לאשר · ביומי · שר . . . .

19 יה · ביתה · כלה · ואנכי · ברכב · בר · פנמ[ו · בצד]ק · אבי ·
ובצדקי · הושבני · מראֿ[י · . . . .

20 אבי · פנמו · בר · ברצר · ושמת · נצב · זן · . . . [אב]י · לפנמו ·
בר · ברצר · ובֿנֿיֿת · ב . . . .

21 ואמר · במשות · ועל · יבל · אמן · יסם . . מלך · . . . . . .
ויבל · יוקא · קדם · קבר · אבי · פנמו · . . .

22 וזכר · זנה · הא · פא · הדד · ואל · ורכבאל · בעל · בית ·
ושמש · וכל · אלהי · יאדי . . .

23 י · קדם · אלהי · וקדם · אנש ·

TRADUCTION

1. Cette stèle a été élevée par Barrekoub à son père, Panamou, fils de Barşour, roi de Ya'di. . . année. . . mon père Panamou. . .
2. son père, le sauvèrent les dieux de Ya'di de sa destruction qui fut (?) dans la maison de son père. Et se leva le dieu Hadad . . . . . . [et] détruisit. . .
3. dans la maison de son père, et tua son père Barşour et tua soixante-dix (70) familiers de son père. . . maitre de chars . . . . . . maitre. . . roi Panamou. . .
4. et le reste aussitôt en remplit les prisons. Et il laissa plus de villes ruinées que de villes peuplées. . . . . . extermina (?)
5. l'épée, et elle tua un de mes fils. Alors (?) aussi il y eut l'épée dans le pays de Ya'di. . . . Panamou, fils de Korul. . . mon père. . . . . périt. . .
6. le blé, le. . . . ? le froment et l'orge et le demi-sicle valut un sicle, le šaṭrab de dattes (?) un sicle, le asnab d'huile (?) un sicle. Et porta mon père Bar(şour). . .
7. vers le roi d'Assour et il le fit régner (?) sur la maison de son père et tua l'auteur de la destruction de la maison de son père. . . . du trésor du dieu de Ya'di de. . . .
8. et ouvrit (?) les prisons et relâcha les prisonniers de Ya'di et mon père se leva et relâcha les femmes. . . .
9. la maison de son père, et il la mit dans un meilleur état qu'auparavant. Et abonda le froment, l'orge, le blé, le (?), en ces jours. Et alors, tu as mangé et bu. . .
10. . . . ses vendeurs (?). Aux jours de mon père Panamou, il (le roi d'Assour) ordonna aussitôt des possesseurs de campagnes et des possesseurs de chars, et mon père Panamou fut placé au milieu des grands rois. . . . [Et mon]
11. père n'était ni possesseur d'argent, ni possesseur d'or; en raison de sa sagesse et de sa justice, il saisit le pan de son seigneur, le roi d'Assour. . .
12. Assour, il gouverna et unifia Ya'di. Et son seigneur, le roi d'Assour, le plaça au-dessus des grands rois, en tête (?). ..

13. à la roue de son seigneur Tiglatpiléser, roi d'Assour, [ses] camps du lever du soleil jusqu'au coucher. Et de. . .
14. régions de la terre et le produit du levant il le transportait dans l'occident, et le produit de l'occident il le transportait dans le levant. Et mon père. . .
15. son territoire, son seigneur Tiglatpiléser, roi d'Assour, des villes du territoire de Gurgum . . . Et mon père Panamou, fils de Barşour. . .
16. tomba malade, puis mourut mon père Panamou au milieu des princes de son seigneur Tiglatpiléser, roi d'Assour, dans le camp de. . .
17. et le pleura son personnel particulier et le pleura toute l'armée de son seigneur, le roi d'Assour. Et prit son seigneur le roi d'Assour. . .
18. . . . de son cadavre et lui érigea un lieu de pleurs sur la route et il fit transporter mon père de Damas au lieu (où il est reposé?) de mes jours et le pleu-
19. ra toute sa maison. Et moi, Barrekoub, fils de Panamou, c'est en raison de la justice de mon père et de la mienne que mon seigneur. . . me fit asseoir [sur le siège de]
20. mon père Panamou, fils de Barşour, et j'ai posé cette stèle. . . à mon père Panamou, fils de Barşour, et j'ai construit. . .
21. et il en ordonna les revenus (?) et il l'approcha d'un ruisseau intarissable et il fit couler le ruisseau devant le tombeau de mon père Panamou. . .
22. Et celui qui proclame cela est ici Hadad, ainsi que El et Rekoubel, le maître de la maison, et Šemeš et tous dieux de Ya'di [mes sei-
23. gneurs devant les dieux et devant les hommes.

NOTES

Au sujet de ce texte, je renonce également à toutes les conjectures ayant pour but de compléter les lacunes, mais je maintiens la presque totalité de mon interprétation et je n'y introduis que les modifications qui sont notées ci-après.

2. אזה « qui (?) »; l'estampage donne plutôt אלה ; serait-ce une faute de graveur? — 6. Après ושטרב, je vois des traces de חמר, « dattes ». — Le ח de משח est extrêmement douteux. — 9. ושורה comme à la ligne 6. — 10. En raison de la lacune que présente la fin de la ligne précédente, on ne peut savoir si le groupe initial זלת est un mot entier ; il faut donc en faire abstraction pour le moment; quant à מוכרן il ne peut

représenter autre chose que l'hébreu מוֹכְרוֹ, « son vendeur », ou מוֹכְרָו, « ses vendeurs ». — 11. פיאחז et non כי · אחז. — 12. ואחי, « et il unifia », au lieu de ואחז, « et il prit en possession ». — גלגל = גַּלְגַּל, « roue, char (?) ». — 18. מבכי, « lieu de pleurs »; cf. Genèse, L, 10-11.

SUPPLÉMENT

La phrase H 10-11, commençant par בימי et finissant par רעיה, est une des plus énigmatiques de nos textes. Après un examen réitéré, je propose de la rétablir ainsi qu'il suit : וּבימי · יתמר [· לאנשי · אר]קי · לנצב · קירת · ולנצב · זרדי · ולבני · כפירי · חלבב]חי · ו[יקח | איש · רעיה. Le réfléchi יתמר, si la lecture est correcte, serait apocopé de יתאמר ; les deux לנצב qui suivent ne seraient pas des noms, mais des infinitifs, probablement du *pi'êl*, et ce serait aussi le cas de ולבני au sens de « défricher », qui est propre à בָּנָה dans l'idiome de la Mišna. Au lieu de זרדי qui ne dit rien à l'esprit, je transcris זרדי, pluriel de l'hébréo-mišnaïtique זֶרֶד, « bouture ». Le tout signifierait donc : « Et de mes jours il a été dit aux gens de mon pays d'ériger les villes et d'ériger (= de planter) des boutures et de défricher les campagnes de ma majesté; et chacun prit ses compagnons (pour l'aider au travail). » Cette proposition ferait ainsi allusion à l'activité développée sous son règne pour réparer les ruines et les dévastations dont les villes et les campagnes avaient eu à souffrir dans la période précédente.

VOCABULAIRE HÉTÉEN

א

אב « père ». — אבי « mon père », H. 8, 9; Bar. 1, 5, 6, 8, 10, 10-11, 15, 16, 18, 19, 20, 21. — אבה « son père », Bar. 1, 2, 3, 7, 9; אבוה, Bar. 2.

אבד « périr », Bar. 5.

אבן (= בן, ar. إبن) « fils » (?), Bar. 7.

אבן « pierre ». — Pl. אבני « pierres », H. 31.

אבר (héb. אַבִּיר) « fort, grand ». — אברו « ses forts, ses grands », H. 15, 21.

אגם = גם, Bar. 5.

או « ou », H. 16, 26, 27, 30, 32, 33, 34.

אז (héb. אָז) « alors », H. 7; Bar. 9.

אזא = זא. « qui », Bar. 2.

אח « frère ». — אחסם « votre frère », H. 29.

אחז « tenir, saisir, prendre en possession », Bar. 11.

אחי « unifier », Bar. 12.

איח « familier, gens ». — איחה « son familier », H. 30; Bar. 17. — איחי « familiers », Bar. 3. — איחיה « ses familiers », H. 27, 28. — איחה « familière, servante ». — איחתה « ses servantes », H. 28, 31.

אכל « manger », H. 9. — אכלת « tu as mangé », Bar. 9. — תאכל « elle mangera, qu'elle mange », H. 17, 21. — לאכל « à, pour manger », H. 23.

אל (héb. אֵל) « le dieu El », H. 2, 11, 18; Bar. 22.

אל (héb. אַל), nég. prohib. « ne, non », H. 23, 26.

אל (héb. אֵל = אֵלֶּה), pron. dém. plur. « ces », H. 29.

אלב (héb. אַלֵּף) « enseigner, commander ». — תאלב « tu commanderas », H. 24.

אלה « dieu », H. 29; Bar. 2. — אלהי « dieux », H. 4, 12, 19; Bar. 2 (אלה pour אלהי), 22, 23. — אלהו « ses dieux », H. 2.

אם (héb. אִם) « si », H. 29.

אמן (héb. אָמֵן) « pacte, alliance (?) », H. 11 (?).

אמן (héb. אָמֵן) « fidèle, permanent », Bar. 21.

אמר « dire », Bar. 21. — יאמר « il dira », 17, 18, 21, 29. — אמר « dis », H. 30. — יתמר (pour ותאמר) « a été dit », H. 10.

אמרה « parole, éloquence ». — אמרתה « sa parole, son éloquence », H. 26, 32. — אמרת « paroles », H. 29.

אנך (phén. אנךְ) « moi, je », H. 1.

אנכי (héb. אָנֹכִי) « moi, je », Bar. 19.

אנש « homme », Bar. 23. — אנשי « hommes », H. 30.

אסנב (as. *sinipu*), nom d'une mesure, Bar. 6.

אצר (= אוצר) « trésor », Bar. 7.

אר. Voyez ארקרשף.

ארח « chemin, route », Bar. 18.

ארק (prononciation araméenne pour ארץ, أرض) « terre, pays », H. 5, 6, 7. — ארקו « son pays », H. 13.

ארקרשף, lecture douteuse; peut-être à séparer וארק · רשף « quant au pays, c'est Rešef (qui me l'a donné) », H. 11.

אש (héb. אִישׁ) « homme », H. 34.

אשור « Assour, Assyrie », Bar. 7, 11, 12, 13, 15, 16, 17.

אשם = שם « nom », H. 16, 21.

אשר (as. *ašru*) « lieu, endroit », Bar. 18. — באשר « à la place de », H. 27. — באשרה « à sa place », H. 32.

את (= אַתָּ) « toi », H. 33.

ב

ב, préposition inséparable « dans, en, pendant, par, pour, etc. ». — בה « en lui, y », H. 17, 22.

בית « maison, famille », H. 9; Bar. 2, 3, 7, 8, 9. — ביתי « ma maison », Bar. 5.

בכי « pleurer ». — בכיה « il l'a pleuré », 17, 18-19; בכיתה « elle l'a pleuré », Bar. 17. — מבכי « lieu de pleurs », Bar. 18.

בן « fils ». — בני « fils de », H. 10.

בני « construire ». — בנית « j'ai construit », H. 14 ; Bar. 20. — לבנא « pour construire », H. 13, 14.

בני, *piel* (héb. בִּנָּה) « défricher » ; לבני, H. 10.

בנת (as. *binût*) « produits », Bar. 14.

בעל « seigneur, maître, possesseur », Bar. 11, 22. — בעלי « maîtres de », Bar. 10.

בעלמי, titre de Hadad « seigneur des eaux » (?), ou bien est-ce une faute du graveur pour בעלשמי « seigneur du ciel » (?), ou encore עלמי est-il un nom de lieu « dans ʿAlmi »?

בר « fils », H. 1, 14 ; Bar. 1, 5, 15, 19, 20.

ברצר, n. pr. m., Bar. 1, 3, 15, 20.

בררכב, n. pr. m., Bar. 1. — ברכב, Bar. 19.

ג

גבל (héb. גְּבִיל) « territoire », Bar. 15. — גבלה « son territoire », Bar. 15.

גברה « force, puissance ». — גבורתה « sa puissance », H. 32.

גלגל « roue, char », Bar. 13.

גם (héb. גַּם) « aussi », H. 8, 9 ; Bar. 16.

גמר « achever, détruire ». — לתגמרו « pour que tu le détruises », H. 30.

גרגם, n. de pays, Bar. 15.

ד

דלח, v. « se troubler ». — דלח « que se trouble », H. 30.

דלח « trouble », H. 24, 30.

דמשק, n. de l. « Damas », Bar. 18.

ה

הא (הְאּ) « lui, il », H. 30; Bar. 11, 22.

האל (ar. هاولو), pron. dém. « celui-là », H. 5.

הן (héb. הֵן), adv. « certes », H. 29.

הדד, n. pr. d'un dieu « Hadad », H. 2, 8, 11, 13, 14, 18, 21, 22, 23; Bar. 22.

הוי « être »; 3e pers. f. הוית, Bar. 4, et הות, Bar. 2.

הנו « si », H. 30, 31.

הרג (héb.) « tuer, massacrer, détruire », Bar. 3. — תהרגו « elle lui tue (= a tué) », Bar. 5. — תהרגה « tu le tueras », H. 33. — להרגה « pour le tuer », H. 34.

ו

ו, conjonction fréquente.

ודד, v. « aimer ». — מודדי « amis », H. 24. — מודדיה « ses amis, H. 27.

ומת (?), — מומת, H. 24, 26.

ותה (héb. אוֹתוֹ, aram. יָתֵהּ) « le, la », H. 28.

ז

ז. Voir מז.

זא, pron. démonst. « ce, cette », H. 18, 19.

זבח, v. « sacrifier, offrir ». — יזבח, H. 15, 16, 21.

זבח, n. c. « sacrifice, offrande ». — זבחה « son sacrifice, son offrande », H. 18, 22.

זהב « or », H. 12 (?) ; Bar. 11.

זי, pron. rel. « celui qui », H. 1.

זכר, v. « mentionner, prononcer ». — יזכר, H. 16, 17, 21. — Participe זכר « qui mentionne, prononce, atteste », Bar. 22.

זכר, n. c. « mention, monument ». — **זכרי** « mon monument », H. 28.

זכר (as. *zikaru*) « serviteur ». — **זכרו** « ses serviteurs », H. 31.

זלת, mot de lecture incertaine, Bar. 10.

זן, pron. démonst. « ce », H. 1, 14, 16, 21; Bar. 1, 20.

זנה (aram.) « ce », Bar. 22.

זר (héb. זָר) « étranger », H. 20, 34.

זרד (héb. זֶרֶד) « bouture »; pl. **זרדי** (pour זרדיו), H. 10.

זרע « semence, postérité », H. 20.

זרר (?). Voir זרד.

ח

חד « un », H. 15 (?), 27; Bar. 5. — **חדה** « une », H. 28.

חהן (?) « rejeter » (?), H. 22.

חוי « annoncer »; **חויו**, H. 4.

חטר « bâton, sceptre », H. 3, 9, 15, 20, 25.

חכמה « sagesse ». — **חכמתה** « sa sagesse », Bar. 11.

חלב (ar. حلف) « jurer, vouer ». — **חלבת** (?) « j'ai voué », H. 12.

חלבבה « majesté », H. 3, 9. — **חלבבתי** « ma majesté », H. 13, 19 (?).

חמא (?), H. 33.

חמס « violence », H. 26.

חנא « privilégier » (?). — **חנאה** « l'a privilégiée » (?), Bar. 12. — **חנאת** « j'ai été privilégié » (?), H. 19.

חני « se poser, se placer, camper ». — **מחנה** « camp », Bar. 16. — **מהנתה** (?), Bar. 13.

חקק (= חצץ ?). — **החק** « tu lanceras des flèches » (?), H. 34.

חרא (héb. חֳרִי) « colère », H. 23.

חרב « épée », H. 9, 25; Bar. 5.

חרב, adj. « détruit, ruiné ». — **חרבת** (קירת « villes détruites ». Bar. 4.

י

יאדי (r. אדי, d'où héb. אֵד, ara[illegible]. **אֲדִיתָא** « flot, vague », nom hé[illegible]téen du pays appelé par l[illegible]s Araméens **שמאל** « Sam'al », [illegible]. 1, 15, 21, 25; Bar. 2, 5. 7, 12, [illegible].

יבל (as. *uabbil*, aram. יְבַל) « po[illegible]ter, apporter, amener », B[illegible]r. 6, 14.

יבל (héb. יוּבַל) « ruisseau », B[illegible]r. 21.

יד « main », H. 4 (?). — **ידי** « [illegible]a main », H. 2, 8. — **ידה** « [illegible]a main », H. 25.

יטב « être bon ». — **הוטבה** « il [illegible]'a fait meilleur », Bar. 9.

יום « jour ». — **ימי** « mes jours[illegible] », H. 9, 10. — **יומי** « mes jours[illegible] », Bar. 18. — **יומיה** « ses jours[illegible] », Bar. 9.

יסא (héb. יצא, aram. יעא) « s[illegible]r-tir ». — **הוסא** « il fit sorti[illegible] », Bar. 21.

ישב « être assis, demeurer ». — [illegible] **ישבת** « je me suis assis », [illegible] H. 8. — **ישב** « il s'assiéra », H. [illegible]5, 20. — **הושבני** « il m'a fait [illegible]s-seoir », Bar. 19. — **הושבת** « [illegible]ai fait demeurer », H. 19. — Pa[illegible]rt. pl. fém. **ישבת** « habitées, pe[illegible]u-plées », Bar. 4.

ישר « être équitable »; [illegible]רה « équité » (?), H. 33.

יתך (héb. נתך), v. « inonder ». [illegible] **ליתכה** « qu'il l'inonde », H. [illegible]3.

יתר, « surplus, reste, abo[illegible]n-dance », H. 11, 12. — [illegible]ה « son reste », Bar. 4.

כ

כבר, v. « être vaste, nombreux, abonder ». — **כברת** « a été abondante », Bar. 9. — **הכרב** « a rendu nombreux », Bar. 4.

כבר, n. c. « grandeur ». — **מלכי כבר** « grands rois » (mot à mot « rois de grandeur »). Bar. 12.

כבר, adj. (= héb. כַּבִּיר) « grand, fort ». — **כבריך** « ses forts, ses Cabires », H. 11.

כל « tout », Bar. 22. — **כלה** « lui tout », Bar. 17, 19.

כנף « aile, pan d'habit », Bar. 11.

כסף « argent », Bar. 11.

כפיר « campagne, village » (?). — Pl. **כפירי**. H. 10.

כרם « vigne, vignoble », H. 7.

כרת, v. « couper, trancher, conclure ». — **יכרת** (?), H. 11. Voir **זכר**.

כתש « casser, piler, broyer ». — **פלכתשה** « alors qu'on le broie, le lapide », H. 31. — **פלכתשנה** « alors qu'on la lapide », H. 31.

ל

ל. préposition « à, pour ». — **לי** « à moi », H. 4. — **לה** « à lui », H. 23; Bar. 18.

לו (héb. **לֹא**), nég. « non, ne », Bar. 11. — **פלו** « mais non », H. 13.

לילא (héb. לַיְלָה) « nuit », H. 24.

לעי « jouir » (?). — **ותלעי** « et (ton œil) jouira », H. 32.

לקח « prendre », Bar. 17. — **יקח** « prenait », H. 10. — **יקחו** « prenaient », H. 12.

לשן « langue, mauvaise langue, médisance », H. 9.

מ

מה « quoi, ce que », H. 12.

מוצא (héb. = **מוצא**) « sortie du soleil, levant », Bar. 14. Voir **יצא**.

מז, composé de **מה־זה** (cf. héb. מַזֶּה) « ce que », H. 3, 4, 22.

מחנת (héb. מַחֲנֶה) « camp, troupe, armée », Bar. 16. — **מהנותה** « son camp, ses troupes », Bar. 13. Voir **חני**.

מי. Voir **בעלמי**.

מכר, v. « vendre ». — **מוכרו** « ses vendeurs », Bar. 10.

מלך v. « régner ». — **ימלך** « régnera », H. 25. — **מַלְּכה** « l'a fait régner » (?), Bar. 7.

מלך, n. c. « roi », H. 14, 20; Bar. 12, 13, 15, 16, 17, 21.

מן. pron. rel. (aram. **מַנָא**, as. *mannu*) « qui, quiconque », H. 15.

מן, prép. « de, parmi », H. 4, 9, 12, 15; Bar. 2, 4, 7, 9, 13, 15, 18.

מנע, v. « empêcher, priver ». — **למנע** « pour empêcher », H. 24.

מסגרת (héb. מַסְגֵּר) « prison, cachot ». — Pl. **מסגרת** « prisons », Bar. 4, 8. Voir **סגר**.

מערב « coucher du soleil, couchant, occident », Bar. 13, 14. Voir **ערב**.

מצעה (aram., héb. **אמצע**) « milieu », H. 28. — **מצעת** « milieu de », Bar. 10.

מקם (héb. מָקוֹם) « lieu, endroit », H. 14.

מרא (aram.) « seigneur ». — **מראה** « son seigneur », Bar. 11, 12, 13, 15, 16, 17. — **מראי** « mon seigneur », Bar. 19.

מרג. Voir **שמרג**.

משח (? aram. **משחא**) « huile », Bar. 6.

משות (pour **משאות**?) « redevances » (?), Bar. 21.

מת, adv. « aussitôt, alors », H. 12, 13, 14, 28; Bar. 4.

מת, v. « mourir », Bar. 16.

נ

נבש (pour **נפש**) « âme », H. 17, 21, 22.

נבש « monument funèbre ». — **נבשה** « son monument », Bar. 18.

נדב, n. c. « générosité, libéralité ». — **נדבה** « sa libéralité », H. 33.

נצב, v. « ériger, planter »; **לנצב**, H. 10.

נצב (héb. **נְצִיב**) « stèle », H. 1, 10; Bar. 1, 20.

נשה, v. « manquer, commettre un péché, un crime », H. 28, 29.

נשי, pl. de **אשה** « femme », Bar. 8.

נתן (héb.) « donner »; passé **נתן**, H. 2, 8, 13, 14; pl. **נתני**, H. 20. — Imp. **יתן**, H. 23; pl. **יתנו**, H. 4, 12. — *Nif'al* **נתן** « soit donné », H. 24.

ס

סגר, v. « serrer, fermer, enfermer ». Voyez **מסגרת**.

סמך, v. « appuyer, approcher ». — **[וסמ]כה** (?), Bar. 21.

סעד, v. « faire un repas ». — *Hif.* **יסעד** « donnera un festin », H. 15, 21.

ע

עבד (héb. **עָבַד**), v. « cultiver la terre ». — **יעבדו** « ils cultivent », H. 7.

עבר, v. « passer ». — *Hif'il* **העבר** « a fait transporter », Bar. 18.

עד « jusque », Bar. 7, 13.

עד (héb. **עוֹד**) « encore », H. 17.

על « sur, au-dessus de ». H. 8, 15, 20, 25, 26, 32, 33; Bar. 7, 12, 21. — **עלוה** « sur lui », H. 34.

עלמי. Voir **בעלמי**.

עם « avec, chez », H. 17, 22. — **עמי** « avec moi », H. 2, 3. — **עמך** « avec toi », H. 17.

עין « œil ». — **עיני** « mon œil », H. 30. — **עינך** « ton œil », H. 32.

פ

פ, conjonction contractée de **[illegible]** (= ar. فَ) « alors, ainsi, donc, mais », H. 3, 14, 18, 19, 30, 31; Bar. 11.

פא (héb. **פֹּא**) « ici », H. 33; Bar. 22.

פחו (de **פֶּחָה** = as. *pahatu* « préfet, gouverneur, satrape »), v. « gouverner », Bar. 12.

פלט (**פָּלַט**) « sauver ». — **…לטוה** « l'ont sauvé », Bar. 2.

פם (aram. **פֻּם**, ar. فوم) « bouche », H. 29, 30.

פנמו, n. pr. m. (carien Πανάμυης) « Panamou » : 1° l'aîné, fils de Qorul, H. 1, 14, 17, 22; Bar. 5; 2° le jeune, fils de Barṣour, Bar. 1, 3, 10, 15, 16, 19, 20, 21.

פרס (**פְּרַס**) « demi-sicle », Bar. 6.

פשש (as. *pasasu*) « démolir, détruire, ouvrir », Bar. 8.

צ

צדק « justice », Bar. 19. — **צדקי** « ma justice », Bar. 19. — **צדקה** « sa justice », Bar. 11.

צר (héb. **צָר**, ar. ضُرّ, aram. **עָר**) « ennemi, adversaire ». — Pl. **צרי**, H. 30.

ק

קבר « tombeau ». Bar. 22.
קדם « devant », Bar. 22, 23.
קדמה « état antérieur ». — **קדמתה** « son état antérieur », Bar. 9.
קום, v. « se lever ». — Passé **קם**, H. 3; Bar. 2; pl. **קמו**, H. 2. — *Hif.* **הקם** « a érigé ». — **הקמת** « j'ai érigé », H. 1, 14. — **יקם**· **ותה** « l'érigera ».
קום « valoir », **קם**. Bar. 6.
קום avec **עין** (cf. I Rois, xiv, 4), **קם** · **עיני** « que j'aie l'œil paralysé », H. 30.
קיר (héb. **קִיר**) « mur, ville »; pl. **קירת**, H. 10; Bar. 4, 15.
קנואל. peut-être un nom propre, Bar. 8.
קרל. n. pr. m. = Κορυλος (personnage paphlagonien), H. 1, 13, 14; Bar. 5.
קרן « corne, puissance »; pl. **קרני**, H. 13.
קשת « arc ». — **קשתה** « son arc », H. 26, 32.
קתל (= ar. قتل) « tuer ». — **קתילת** (קְתִילְת), Bar. 8.

ר

רבע « région »; pl. **רבעת**, Bar. 4.
רגז « colère, inquiétude », H. 23 (?), 26.
רכב « char de guerre », Bar. 10.
רכבאל, n. pr. d'un dieu, H. 2, 11, 18; Bar. 22.
רע (héb. **רֵעַ**) « ami »; pl. av. suf. **רעיה** « ses amis », H. 11.
רפי « être lâche, faible ». — **הרפי** « il a relâché », Bar. 7.
רקי (héb. **רָצָה**, ar. رضو) « agréer ». — **ורקי** « agréera », H. 22.
רשי (éth. ረሰየ) « faire, accomplir, infliger », H. 27, 28.
רשף. n. pr. d'un dieu identifié avec Apollon.

ש

שאה (as. *šeum*, éth. ሰገም) « blé », Bar. 6, 9.
שבי « captifs », Bar. 8.
שבעי, nom de nombre. 70, Bar. 3.
שורה (héb **שׂוֹרָה**), avoine (?), Bar. 6, 9.
שחת, v. « endommager, mutiler »; 2ᵉ pers. pas. **שחת** (pour **שחתת**) « tu as détruit, mutilé », H. 31. — *Hif.* imp. **השחת** « détruis », H. 29.
שחת. n. c. m. « destruction, perte », H. 27, 28. — **שחתה** « sa perte », Bar. 2.
שמרב, nom d'une mesure, Bar. 6.
שי (héb. **שַׁי**) « présent, offrande », Bar. 18.
שום, v. « poser, placer »; passé **שם**. Bar. 1, 10. 1ʳᵉ pers. **שמת** « j'ai posé, érigé », Bar. 20. — 2ᵉ pers. **שמת** « tu mets, poses », H. 29.
שלח, v. « envoyer, tendre »; **ישלח**, H. 25.
שם (héb. **שום**) « ail »; pl. **שמי**, H. 6.
שם (héb. **שָׁם**) « là », H. 8.
שמ[ד] « détruire, exterminer »; 3ᵉ pers. f. **תשמד**. Bar. 4.
שמרג (as. *šumruṣu*) « être malade »; passé, Bar. 16.
שמש, nom du dieu Soleil, Bar. 13, 14.
שנה « an, année »; **שנת**, Bar. 1.
שנה « sommeil », H. 24.
שנם « grandeur, élévation » (ar. سنم) (?), H. 4.
שערה « orge », Bar. 6, 9; pl. **שערי**, H. 5.

שקל « sicle », Bar. 6.

שתא (?) « boisson » (?), H. 9.

שתי. v. « boire »; imparf. תשתי « elle boira », H. 17, 22.

ת

תגלתפלסר. n. pr. m. Tiglatpiléser III, roi d'Assyrie, Bar. 15, 16.

REMARQUES SUPPLÉMENTAIRES

La langue des deux inscriptions H. et Bar. que je viens d'étudier pour la seconde fois représente incontestablement l'idiome local du royaume de Ya'di, situé à l'extrême nord de la Syrie, à proximité de l'Amanus, région que les Hébreux (Josué, I, 1-4; I Rois, X, 29; II Rois, VII, 6), les Égyptiens et les Assyriens désignaient d'un commun accord par le nom de *Ḥitti* (חִתִּי), *Khita* et *Ḫatti*. Une autre désignation géographique de cette région n'ayant pas existé à l'époque historique, on est autorisé à donner à cet idiome le nom de hittite ou hétéen. Il est foncièrement sémitique et n'a rien de commun avec les langues parlées anciennement en Cappadoce, au haut Euphrate et en Asie Mineure, langues qui forment une famille particulière dont la parenté avec les langues existantes de nos jours n'a pas encore pu être déterminée. Pour les Assyriens qui envahissaient la Syrie constamment par la route du nord, la dénomination *Ḫatti* englobait très souvent la totalité de ce pays qu'ils désignaient aussi par le qualificatif *Aḫurru*, « pays de derrière, Occident ». Les Égyptiens, de leur côté, qui manquaient de notions exactes sur l'ethnographie de ces contrées éloignées, confondaient parfois dans la désignation de *Khita* les éléments cappadociens et allophyles qui faisaient le service d'auxiliaires dans les armées hétéennes, mais ces généralisations qui ont leur analogie dans la nomenclature géographique de beaucoup d'autres peuples anciens et modernes, n'infirment en aucune manière le résultat qui ressort des témoignages unanimes de l'antiquité relativement à l'origine syro-sémitique des Hittites. Les monuments à inscriptions cappodociennes qu'on a trouvés à Hamath et dans d'autres parties de la haute Syrie appartiennent sans aucun doute à des envahisseurs du nord qui ont réussi à s'établir pendant quelque temps dans ces régions, mais ne viennent nullement des aborigènes du pays. Ce fait frappe de nullité toutes les tentatives

de déchiffrement qui partent de ce point que les hiéroglyphes de Hamath et de la Cappadoce recèlent la langue des Hittites ; cette dernière, ainsi que je l'ai démontré depuis bien des années, est purement sémitique et appartient au groupe de la Syrie septentrionale, dans lequel se range naturellement le dialecte de Ya'di-Sam'al exprimé par les deux inscriptions en cause.

Une autre question est celle de savoir si l'hétéen doit être classé dans la famille phénicienne ou bien dans les variétés de l'idiome araméen. En faveur de cette dernière alternative, on invoque d'ordinaire des mots comme בר, מרא, חד, dont l'aramaïsme exclusif est loin d'être prouvé. La transition de ض en ק dans ארק = أرض[1], יקא = יצא, ወፅአ, רקי = رضو, placée en face de צר = ضر ou le צ reste intact, suggère l'idée qu'elle est due à une influence momentanée de l'araméen plutôt qu'à la nature primitive du dialecte local. Et ce sentiment ne peut que se fortifier quand on trouve une fois la forme tout araméenne זנה à côté de celle plus fréquente זן et en opposition avec le génie général de cet idiome qui ne connaît point la terminaison emphatique dans les noms et les adjectifs. L'absence absolue de cette terminaison commune à tous les dialectes araméens n'a son analogie que dans la famille hébréo-phénicienne. Le manque d'un article prépositif n'est pas contraire à ce classement, ainsi que nous le savons par l'éthiopien qui n'en possède pas non plus, sans qu'on puisse lui contester pour cela sa place dans le groupe des langues sémitiques du sud. Pour une orientation plus large, il nous paraît utile de présenter ci-après un aperçu détaillé des particularités que nous avons pu constater jusqu'à présent dans le dialecte de nos inscriptions :

1. Le nom local du pays est toujours יאדי, jamais שמאל, « le nord », nom qui est sans aucun doute dû aux Araméens qui sont venus du sud.

2. Le צ sémitique du nord, lorsqu'il correspond à un ض arabe et à un ע de l'araméen postérieur, se change ordinairement en ק; ainsi ארק, רקי, יקא, etc., pour أرض, رضو, ወፅአ, aram. ארעא (ארקא), רעא, יעא.

3. Quelquefois, le צ susmentionné se change en ג; ex. שמרג pour שמרץ, de מרץ, ar. مرض, aram. מרע.

4. Cependant le mot צרי, qui vient de صر, conserve le צ sans aucune modification.

5. Adoucissement du פ en ב dans נבש, חלב, אלב, pour נפש, חלף, אלף.

6. Emploi de l'*aleph* prosthétique, comme l'arabe dans אבן (إِبْن), אשם (إِسْم).

7. Manque absolu d'état emphatique, ainsi que d'article prépositif.

8. Le pluriel masculin est indiqué par י—, sans aucune autre addition.

9. Le pronom de la première personne, singulier, est אנך ou אנכי, jamais אנה.

10. Le suffixe possessif de la troisième personne au singulier est ה— ou ן—; au pluriel יה— ou ן—, jamais והי—.

11. Les verbes dont la troisième radicale est un י conservent toujours cette lettre.

12. La forme passée des verbes peut être employée dans un sens subjonctif, comme en arabe.

13. Emploi de פ conjonctif, comme en arabe.

14. Emploi des particules גם, אם, qui sont particulières à l'hébreu et au phénicien.

15. Usage de mots que l'on ne rencontre pas dans les autres langues sémitiques connues.

Ces faits nous semblent justifier l'opinion émise plusieurs fois par nous que l'hétéen, malgré l'influence araméenne, constitue un idiome à part du groupe hébréo-phénicien.

En terminant, il n'est peut-être pas superflu d'ajouter que le texte revu confirme, au delà de mes prévisions, l'exactitude générale de ma traduction de H 17-22, où j'ai trouvé, en 1894, l'énonciation relative au dogme de l'immortalité de l'âme et de sa déification finale en récompense de sa vertu. L'âme du juste *mange et boit* avec le dieu national Hadad et partage avec lui les jouissances et les honneurs à l'occasion des cérémonies les plus solennelles. Les « historiens de génie » qui refusaient cette croyance aux Sémites, après leur avoir refusé la faculté mytho-

logique en général, sont démentis par des documents authentiques remontant à des centaines d'années avant la naissance des sept sages de la Grèce. Pour les études de l'antiquité hébraïque, l'intérêt principal de cette constatation réside dans le grand jour qu'elle jette sur des passages tels que Deutéronome, XXVI, 13-14, et Psaumes, CVI, 28, où les sacrifices aux idoles sont regardés comme des sacrifices funéraires.

APPENDICE

INSCRIPTIONS ARAMÉENNES DE BARREKOUB.

Inscription architecturale.

1	אנה · ב[ר]רכב ·	Je suis Barrekoub,
2	בר · פנמו · מלך · שמ	fils de Panamou, roi de Šam-
3	אל · עבד · תגלתפליסר · מרא ·	'al, serviteur de Tiglatpilêser, seigneur
4	רבעי · ארקא · בצדק · אבי · ובצד	des régions de la terre. En raison de la justice de mon père et de
5	קי · הושבני · מראי · רכבאל ·	la mienne, m'ont fait asseoir mon seigneur Rekoubêl
6	ומראי · תגלתפליסר · על ·	et mon seigneur Tiglatpilêser sur
7	כרסא · אבי · ובית · אבי · ע	le trône de mon père. Et la maison de mon père a peiné le plus.
8	מל · מן · כל · ורצת · בגלגל ·	né le plus. Et j'ai couru près de la roue de
9	מראי · מלך · אשור · במצע	mon seigneur, le roi d'Assour, au mi-
10	ת · מלכן · רברבן · בעלי · כ	lieu de grands rois, possesseurs d'ar-
11	סף · ובעלי · זהב · ואחזת ·	gent et possesseurs d'or. Et j'ai pris
12	בית · אבי · והיטבתה ·	la maison de mon père et je l'ai rendue meilleure
13	מן · בית · חד · מלכן · רברב	que la maison d'un des grands rois
14	ן · והתנאבו · אחי · מלכי	et mes frères les rois ont applaudi
15	א · לכל · מה · טבת · ביתי · ו	à tout ce (qui concerne) le bien de ma maison. Et
16	בי · טב · לישה · לאבהי · מ	il m'a plu de vouer à mes pères, les
17	לכי · שמאל · הא · בית · כלמ	rois de Šam'al, ce *Baït-Kala-*
18	ו · להם · פהא · בית · שתוא · ל	*mou*, à eux (seuls). Il leur sera une maison d'hiver
19	הם · והא · בית · כיצא · ו	et il sera (aussi) une maison d'été. Et
20	אנה · בנית · ביתא · זנה ·	c'est moi qui ai construit cette maison.

J. HALÉVY.

Une Version syriaque inédite de la Vie de Schenoudi.

INTRODUCTION

I. Schanoudin et ses biographes.

Schenoudi (333-451)[1], dont le nom syriaque est ܫܢܘܕܝܢ (Schanoudin), était un Égyptien du village de *Schenalolet* dans le nome de la ville de Schmin (Haute Égypte). Il se fit moine à l'exemple de l'un de ses oncles, nommé Bgoul, fit école, et, comme tant d'autres alors, devint chef de monastère. Si l'on en croit le texte arabe de sa vie, il eut sous ses ordres jusqu'à deux mille deux cents frères et mille huit cents sœurs, ce qui eut au moins l'avantage de lui fournir quatre mille chantres dont quelques uns furent éloquents. J'ai dit *chantres* parce que, d'après M. Amélineau, les moines ne se bornaient pas à raconter les prodiges accomplis par Schenoudi, mais ils les chantaient à la manière des aèdes et des troubadeurs chantant les faits et gestes d'Hector et d'Ajax ou de Karlemaigne et de Roland. Et comme à cette époque les moines changeaient facilement de monastère et même de genre de vie, on comprend que la renommée du Père Schanoudin dut bientôt remplir l'Égypte. Mais ces moines étaient monophysites, leurs dires ne trouvèrent donc pas chez les Grecs et les Latins la créance que ceux-ci ne ménagèrent pas à d'autres récits analogues, et la gloire de Schanoudin, mise ainsi à l'index par nos auteurs, ne nous fut révélée que par les chantres éloquents qu'il trouva au XIX[e] siècle.

M. Zoéga le premier[2] publia de nombreux extraits de la vie

1. Sur la foi de récits coptes on fit vivre Schanoudin durant 118 ans, jusqu'en 460; pour M. Revillout il avait 109 ans en 451, à la réunion du concile de Chalcédoine. M. Amélineau le fait vivre de 333 jusqu'au 2 juillet 451. D'après une vie inédite de Dioscore (ms. de Paris, syr. 234) que nous avons transcrite et allons publier, il était mort avant le concile, et un récit que nous citerons à la fin de l'introduction ferait même croire, si l'on admettait l'authenticité de cette vie, qu'il était mort plusieurs années auparavant.

2. Catalogus codicum copticorum Musæi Borgiani, Rome, 1810,

et des écrits de Schanoudin d'après les manuscrits coptes du Musée Borgia.

M. Revillout transcrivit ensuite la vie copte (dialecte memphitique) conservée au Vatican, et, sans la publier, la prit pour base d'un important travail intitulé : *Les origines du schisme égyptien ;* LE PRÉCURSEUR ET INSPIRATEUR SÉNUTI LE PROPHÈTE[1].

M. Amélineau publia ensuite avec traduction française la vie copte dont nous venons de parler ainsi qu'une vie arabe, et des fragments d'une autre vie copte[2], puis, pour populariser son héros, il le chanta dans un volume in-12 (le format des romans)[3] et fit d'intéressants emprunts à ces publications dans la plupart de ses travaux postérieurs[4].

Enfin M. Guidi, porté par ses remarquables connaissances polyglottes à s'intéresser à ces publications coptes-arabes, leur ajouta un fragment d'une vie syriaque de Scénuti (Schanoudin) conservée à Londres dans le ms. add. 14732[5]. Ce manuscrit provient du monastère de Notre-Dame des Syriens, au désert de Scété en Égypte, et M. Guidi put avancer en toute vraisemblance que cette traduction avait été faite dans ce monastère.

II. Le texte syriaque de Paris.

Nous nous proposons d'ajouter aux documents qui précèdent une biographie syriaque de Schanoudin contenue dans le ms. de Paris, n° 236 fol. 33-39. Ce manuscrit fut écrit l'an 1194 de notre ère par le scribe Behnam, dans le monastère de Mar Sergius et de Mar Ze'oura situé non loin de Mossoul.

p. 33-41, etc. Il appelle notre héros Scjenuti. Il faudrait, semble-t-il, Schenoudi.

1. *Revue de l'histoire des religions*, 1883, t. 8, pages 401-468 et 545-582.

2. *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, tome IV, gros volume in-folio.

3. *Les moines égyptiens*, Paris, 1889.

4. Cf. *Journal asiatique*, déc. 1888 et *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893.

5. Nachrichten von der König. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen, 1889, n° 3, pages 52-56.

Il est regrettable que le moine Behnam transcrivant la vie de Schanoudin sur les rives du Tigre se soit assez peu intéressé, semble-t-il, à ce héros des bords du Nil, car, au bas du folio 38 recto, il transcrit les deux premières lignes d'une histoire et, au haut du folio 38 verso, il en commence une autre. Cette lacune en passant du recto au verso d'un feuillet semble intentionnelle et dénote chez Behnam le désir de finir au plus tôt sa transcription. Nous pouvons donc nous demander si ce ne serait pas encore à lui, et non au manuscrit qu'il transcrivait, que serait due la suppression de la fin de la biographie de Schanoudin, telle qu'on la trouve dans le texte copte avec lequel le texte syriaque est étroitement apparenté.

Voici, d'après l'ordre des récits syriaques, la pagination des textes coptes qui leur correspondent dans la publication de M. Amélineau : pages 3-5 ; 5-8 ; 8-10 ; 10-12 ; 17-18 ; 15-16 ; 22-25 ; 25-27 ; lacune dans le syriaque ; 38-40 ; 40-42.

III. Comparaison des divers textes.

Nous avons donc à comparer les textes *copte* et *arabe* édités par M. Amélineau et le texte *syriaque* de Paris. Nous nous occuperons peu du texte syriaque de Londres qui est trop court et ne concerne que la fin de la vie de Schanoudin. Quand nous aurons à le citer nous l'appellerons texte *syriaque de Londres* pour le distinguer du précédent.

Nous sommes d'abord frappés par ce fait que *tous les textes syriaques de Paris ont leurs correspondants dans le texte copte qui leur en ajoute quelques nouveaux*, et tous les textes coptes ont leurs correspondants dans le texte arabe qui leur en ajoute encore quelques nouveaux.

Voici les récits que *le copte et l'arabe simultanément* ajoutent au syriaque :

1° Copte, p. 12 ; arabe, p. 324.

Cyrille d'Alexandrie fait venir Schnoudi et Victor de Tabennisi, successeur de Pacôme ; il les emmène à Constantinople pour témoigner devant l'empereur contre Nestorius. Schnoudi est rapporté en Égypte par une nuée. Celui-ci, en rentrant, jette certain grain de blé sous une meule et elle rend à l'instant

une telle quantité de farine que les moines se plaignent de ne pas arriver à la porter.

2° Copte, p. 16; arabe, p. 335.

Schnoudi, faisant creuser un puits, plante son bâton dans le sable et il produit aussitôt des dattes pour rafraîchir les ouvriers.

3° Copte, p. 22; arabe, p. 351.

Durant une famine, Schnoudi fait un miracle de multiplication des pains. — Il bâtit une église sur l'ordre de N.-S. Jésus-Christ qui l'aide dans ce travail. — Enfin il démasque un faux mendiant.

4° Copte, p. 25; arabe, p. 358.

On trouve d'abord la fin de l'histoire dont le moine Behnam n'a transcrit que les premières lignes: Un homme vient se plaindre de ce que des voleurs ont pillé sa maison. Schnoudi lui apprend où sont ces voleurs et lui fait rendre ses biens. — Puis le copte et l'arabe racontent une nouvelle visite de Schnoudi à Théodose. Il est mandé par l'empereur et transporté par un nuage à Constantinople.

5° Copte, p. 40; arabe, p. 378.

Satan et ses diables entrent dans le monastère de Schnoudi. — *L'arabe seul* ajoute encore au copte et au syriaque les récits suivants:

1° Arabe, p. 291.

Nous trouvons ici une traduction de la première partie de la Διδαχή. « Et certes à tout moment il (Schnoudi) a enseigné et dit que le chemin est facile et la voie double, une pour la vie et l'autre pour la mort, et entre les deux voies la différence est grande; et voici le chemin de la vie...[1]. »

Ainsi, dès le commencement, l'auteur de la traduction arabe, qui prend le nom de Visa, disciple de Schnoudi, attribue à ce dernier des paroles qu'il n'a pas dû prononcer, puisqu'elles sont empruntées à peu près textuellement à un document célèbre aujourd'hui connu. Le traducteur arabe est donc un simple interpolateur. Le mal est que M. Amélineau ne s'en

1. Ch. I, v. 1 et 2: Ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς, καὶ μία τοῦ θανάτου· διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν. Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη..

est pas aperçu et que, sur la foi du titre, il a cru que la vie arabe représentait l'original dont le copte ne serait, selon lui, qu'une réduction. Aussi à propos du texte suivant (p. 293) :

« Mon fils, ne prononce pas de paroles grossières, n'aie pas les yeux cupides parce que cela fait les faux témoignages. O mon fils, ne demande pas : qu'est ce que cela? ou : pourquoi cela est-il ? car (cette curiosité) mène à l'adoration des idoles»; M. Amélineau met en note : « Cette pensée me paraît profonde. Schnoudi avait bien vu que le libre examen en matière de foi mène à l'incrédulité. D'ailleurs, comme je l'ai dit, cette genèse des fautes ou des crimes s'appelant les uns les autres me paraît finement observée. »

Or, nous n'avons là au fond qu'une mauvaise traduction abrégée des versets 3 et 4 du chapitre III de la Διδαχή. — Nous avons développé ce point pour mettre en relief dès maintenant que l'arabe est un texte interpolé, ce dont tout le monde conviendra, et aussi qu'il est dangereux de lui attribuer trop d'importance.

2° Arabe, p. 315.

Schnoudi lutte avec Satan qui prend la forme d'un bouc, etc. — Histoire d'un saint solitaire qui ne croyait pas à Satan et auquel celui-ci, sous la figure d'un roi exilé, confie sa fille. Le saint solitaire a le bonheur de mourir au moment où la fille de Satan allait lui faire quitter le monachisme pour le mariage. — Histoire de Pierre, qui avait épousé sa nièce et qui rachète son péché 150 dinars.

3° Arabe, p. 329.

Le démon apparaît à Schnoudi[1]; il ne peut fendre une pierre en deux parties égales, ce que fait facilement notre héros. — Schnoudi dirigeait deux mille deux cents frères et mille huit cents sœurs.

1. On remarquera que le rôle du démon, nul dans le texte syriaque, est grand dans les interpolations. Car, pour nous, les textes qui manquent dans le syriaque sont très vraisemblablement des interpolations, d'après un principe posé par M. Amélineau lui-même : Plus un texte est édifiant et merveilleux, plus il a de chance d'être reproduit; or comment admettre que l'auteur de la version syriaque aurait omis les récits édifiants et merveilleux des voyages dans les nuées et des luttes avec Satan, s'il les avait eus sous les yeux.

4° Arabe, p. 338-351.

Le Messie annonce à Schnoudi que les Perses viendront en Égypte et qu'ensuite paraîtra l'Antéchrist...

M. Amélineau a pu avec vraisemblance assigner à la composition de ce passage les années 685 à 690.

5° Arabe, p. 376.

Un ange conduit Schnoudi à la ville de l'Oasis et lui dit : Bâtis ici une Église au nom de la Trinité sainte...

Si maintenant, de la comparaison des récits, nous passons à la comparaison des phrases et des mots, 1° nous trouvons dans le texte copte un certain nombre de mots grecs qui sont sans doute intrinsèques à cette langue, mais il est étrange que nous trouvions au même endroit le mot Λαμπάδες dans le copte et le syriaque, et le mot Μετάνοιας dans le copte, le syriaque et l'arabe, comme on le trouvera signalé en note. 2° Le *n* final que nous trouvons partout en syriaque au nom de Schenoudi s'explique difficilement si l'on ne suppose un accusatif grec original. Ainsi, dans une vie de Sévère dont l'original est grec, nous trouvons Manouti rendu partout par Manoutin (ܡܢܘܛܝܢ)[1]. 3° M. Amélineau a déjà signalé dans le texte arabe les formes syriaques Mar et Mimar, par exemple : Vésa y est appelé Mar Vésa ; enfin M. Guidi a écrit que, sur certains points, le texte *syriaque de Londres* semble avoir la meilleure leçon[2]. 4° Ce texte syriaque de Londres appartient à une famille différente du texte syriaque de Paris, car il présente les récits de l'arabe qui ne sont pas dans le copte ; il est donc apparenté à l'arabe tandis que le texte de Paris l'est au copte. 5° Même dans les passages parallèles, toutes nos versions présentent des différences notables.

IV. Conclusion.

De cette comparaison nous pouvons conclure à un texte original inconnu représenté plus fidèlement par la version syriaque. C'est la traduction libre et interpolée de ce texte qui

1. Das Leben des Severus von Antiochien in syrischer Uebersetzung... J. Spanuth, Göttingen, 1893, p. 5, l. 1, etc. Nous publions actuellement une traduction française de cette biographie.

2. Loco citato, p. 56.

a donné le copte et l'arabe que nous connaissons. M. Amélineau a supposé que l'original avait été écrit dans le dialecte sahidique qui est celui du pays de Vésa et de Schenoudi. On pourrait se demander, d'après les remarques 1° et 2° ci-dessus, ***si l'original ne serait pas plutôt un écrit grec***

Le syriaque et le copte sont deux traductions indépendantes, car les différences qui existent dans les passages parallèles, et certains noms propres qui manquent dans le syriaque, ne nous permettent pas de dire que le copte en est une interpolation. Ils ont cependant une source commune puisque le syriaque n'a aucun récit qui ne soit dans le copte.

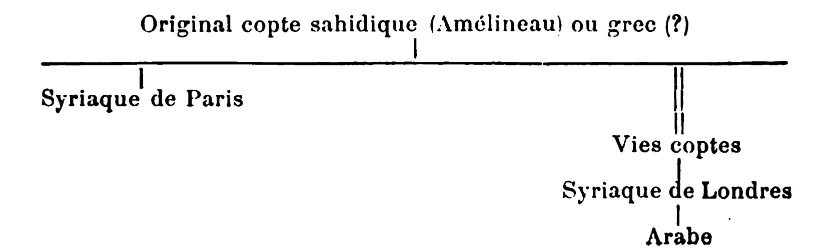
L'arabe interpole notre texte copte ou peut-être un texte similaire, car il est à remarquer que M. Amélineau a publié des fragments coptes d'une seconde vie de Schnoudi assez différente de la première. Il y eut donc plusieurs rédactions ou traductions coptes.

Il resterait à déterminer la place relative du texte syriaque de Londres et du texte arabe, ce qu'il est difficile de faire en toute rigueur à cause du peu d'étendue du texte syriaque. Néanmoins, à cause de la remarque ci-dessus (3°) et parce que l'on a des centaines d'ouvrages syriaques traduits en arabe, tandis que l'on ne compte peut-être pas beaucoup d'ouvrages coptes traduits directement en arabe, nous dirons que l'arabe a été traduit sur le syriaque jusqu'à ce que l'on nous donne des arguments en faveur de l'opinion inverse. Ainsi notre texte copte aurait été traduit en syriaque et interpolé, peut-être au désert même de Scété, comme l'a proposé M. Guidi, et plus tard on l'aurait traduit en arabe, comme on l'a fait pour presque tous les ouvrages syriaques. — On remarquera à ce sujet que le ms. copte édité par M. Amélineau fut donné en 935 au monastère de S.-Macaire de Scété, lequel n'était pas loin du monastère des Syriens d'où provient la vie syriaque de Londres.

On nous demandera maintenant comment notre texte syriaque de Paris, écrit sur les bords du Tigre, peut provenir d'un original copte? On concevrait plutôt qu'il provînt d'un original grec traduit dans un couvent quelconque de Syrie, et les indices recueillis ci-dessus (1° et 2°) nous autorisent à émettre cette hypothèse. Il ne faut cependant pas oublier que

les rapports entre les Jacobites de Syrie et d'Alexandrie furent toujours fréquents; en particulier c'est à Alexandrie que se réfugièrent aux v° et vi° siècles les monophysites persécutés en Palestine. On peut donc toujours croire que certains d'entre eux, aidés des indigènes, employèrent leurs loisirs à faire quelques traductions.

Voici donc les rapports mutuels de nos versions :



Nous terminerons cette introduction par l'anecdote inédite suivante qui nous donnera une idée plus précise de la manière dont se composaient les vies de saints aux v° et vi° siècles :

Lorsque Paphnutius, le chef du monastère de S.-Pacôme à Tabennisi, alla visiter Dioscore à Gangres, ces deux champions monophysites, pour se consoler des maux présents, s'entretinrent des gloires passées. Dioscore raconta les hauts faits de Cyrille d'Alexandrie et Paphnutius ceux de Schanoudin. Il dit son adolescence, ses études et comment il monta un char de nuées et revint ainsi de la ville impériale (ms. syriaque de Paris 234, f. 56 recto).

Ainsi les hauts faits de Schanoudin passaient de bouche en bouche, étaient portés jusqu'au Pont-Euxin, et, par une sorte de loi naturelle, devaient s'accroître en marchant. Comment exiger après cela qu'une version ressemblât à la précédente? Chaque scribe devait ajouter ce que son prédécesseur était censé avoir omis. C'est ainsi que se forma la volumineuse vie arabe, et M. Amélineau, qui sut si bien reprocher à M. Revillout d'avoir attribué trop d'importance aux récits coptes, semble avoir accepté aussi comme caractéristiques du monachisme égyptien, des récits qui peuvent n'avoir pour base que l'imagination surchauffée d'un individu.

F. NAU.

NOTES ET MÉLANGES

Notes pour l'histoire d'Éthiopie contemporaine.

Lettre écrite par les Bogos au consul de France à Massaoua, en 1863.

A la suite de déprédations et de violences dont ils avaient été victimes de la part des Baria et des Beni-Amer, les Bogos adressèrent, en 1863, une lettre au consul de France à Massaoua pour lui exposer les faits et lui demander la protection du Gouvernement français.

C'est cette lettre, conservée par Guillaume Lejean, que nous allons publier. Mais auparavant, il nous semble utile de dire quelques mots sur les populations dont il s'agit.

« L'Abyssinie proprement dite est séparée du domaine immédiat de l'Égypte par une ceinture de tribus autonomes, toutes sorties d'Abyssinie : les Habab, les Bogos, les Mensa, les Maria, connues des Musulmans sous le nom collectif de *Kostan*, qui paraît une corruption de *Khristian* (chrétien). Ces tribus, en effet, étaient toutes chrétiennes au commencement du siècle, et reconnaissaient nominalement l'autorité du négus ; mais l'affaiblissement de l'empire abyssin avait relâché le lien de cette dépendance, et les *Kostan*, abandonnés à eux-mêmes, n'avaient conservé que de très faibles vestiges de la foi et de la demi-civilisation de leurs pères. Leurs mœurs étaient primitives, sans être sauvages, et leur état social avait pour base la solidarité de la famille étendue dans les questions collectives à celle de la tribu [1]. »

L'origine éthiopienne des Bogos est également mentionnée par M. Denis de Rivoyre « C'est un peu plus au nord, dans la direction de Khassala, que vivent les Bogos, ou mieux les *Bilen*, ainsi qu'ils s'intitulent eux-mêmes dans leur idiome. Sortis de l'Agamé, une des provinces méridionales (lisez sep-

1. G. Lejean, *Théodore II*, etc., p. 235-236.

tentrionales) de l'Abyssinie, à la suite d'on ne sait trop quelles circonstances, ils apparurent, il y a trois ou quatre cents ans, sur le territoire qu'ils occupent actuellement[1]. »

Une tradition bilin, rapportée par M. L. Reinisch et discutée par M. Conti Rossini, a trait à la même origine. « I Bogos o Bilin, interessante isola etnografica e linguistica fra le sorgenti del Barca e l'Anseba, viva e precisa serbano la tradizione che la lor patria antica fosse il Lasta (province située au centre et à l'est de l'Abyssinie actuelle) ove tuttora rimangono i loro fratelli, gli Agaw o Khamir, e d'onde essi, al pari di altre popolazioni, sarebbero fuggiti, cercando scampo nell'estremo nord-est dell'Etiopia, in seguito all'invasione d'una regina, che, alla testa d'un esercito di Galla, Sidama, Guraghè, ecc., avrebbe da sud assalito l'*Hatzay* e coperto di devastazioni il paese[2].

« Contando i Bogos fra il tempo dell'emigrazione e i di nostri quattordici generazioni, si è dal 1882 universalmente ammesso che la loro migrazione avvenisse circa tre secoli or sono, in seguito alle invasioni di Aḥmad ben Ibrahim († 1543). Ma nuovi documenti, che tolgono ogni valore a siffatte genealogie, impediscono di ammetterlo ancora.

« Infatti, nel ms. etiop. 35 della Biblioteca Vaticana leggesi che Ēwosṭâtêwos, celebre monaco contemporaneo del re 'Amda-Ṣyon I († 1343), volendo recarsi ad Alessandria e a Gerusalemme, parte dalla sua dimora, che era certo nel nord dell'Abissinia, e verisimilmente nel Sarâwê, tosto arriva **ምድረ ፡ ቦጎስ ፡** « nella terra dei Bogos », con i cui capi ha un importante abboccamento, e di là passa **ሀገረ ፡ ክልኤ ፡ ማርያ ፡** « nel paese di due Maria », cioè dei Maria Rossi e dei Maria Neri, ben note tribù ancor oggi abitanti a nord dei Bogos. Questi dunque erano stabiliti nelle sedi attuali almeno già quando il codice vaticano fu scritto[3]. »

1. Denis de Rivoyre, *Aux pays du Soudan, Bogos, Mensah, Souakim*. Paris, Plon, 1885, p. 4.

2. Reinisch, *Die Bilin-Sprache in Nordöst Africa*. Wien, 1882, p. 7.

3. Conti Rossini, *Note etiopiche*. — III. *Sovra una tradizione bilin*, dans le *Giornale della Società Asiatica Italiana*, vol. XI, 1897, pages 141-156.

Ce manuscrit est du xv° siècle ou, au plus tard, du commencement du xvi°, et traite d'événements accomplis au xiv°. Il est donc antérieur aux guerres de Grañ, comme le fait justement remarquer M. Conti Rossini, et l'établissement des Bogos dans le pays qu'ils habitent aujourd'hui peut remonter beaucoup plus haut. M. Conti Rossini opine que leur migratiou a pu avoir lieu vers la fin du x° siècle ou au commencement du xi°, qui fut une époque troublée pour l'Abyssinie.

Les extraits que nous venons de citer nous paraissent suffisants pour faire connaître les Bogos. Leur ville principale est Keren, d'où est datée notre lettre, qui est écrite en amharique et non en tigré, comme on aurait pu s'y attendre, cette langue étant parlée dans la région voisine de Massaoua et même chez les Bogos.

LETTRE DES BOGOS.

(Sur papier à lettre bleu, deux colonnes, texte à gauche, traduction à droite.)

መልዕክተ ፡ ዘቦጎስ ፡ ትብጻሕ ፡ ኀበ ፡ አቤቶ ፡ ኮንሱል ፣ ፍርንሳዊ ፡ ዘምጽዋ ። እንዴት ፡ አሉ ፡ እጅጉን ፡ ደኅና ፣ አሉን ።

እርስዎ ፡ ከሔዱ ፡ ባርያና ፡ በኒ ፡ ዓመር ፡ ፱ሽህ ፡ ሁኖ ፡ በሌሊት ፡ ምንም ፡ ሳንሰማ ፡ ወደቁበን ። ፵፱ሰው ፡ ከኛ ፡ ገደሉ ፤ አሽከርና ፡ ሴት ፡ የተመረከ ፡ ከ፰ ፡ ይበልጣል ፤ የሔደ ፡ ከብት ፡ ሽህ ፡ ተሰስት ፡ መቶ ፡ ነው ።

ባርያና ፡ በኒ ፡ ዓመር ፡ ለቱርክ ፡ ገብር ፡ እንዲሰጡ ፡ እርስዎ ፡ ያውቃሉ ።

አሁን ፡ እኛ ፡ ከፍርንሲስ ፡ ንጉሥ ፡ በቀር ፡ የሚረዳን ፡ አናውቅም ፡ ስለዚህ ፡ እርስዎን ፡ እንለመናለን ፡ ወደርስዎን ፡ እንጮኸለን ፡ ለፍርንሳዊ ፡ ንጉሥ ፡ እንዲነግሩለን ፤ ሰውና ፡ ከብት ፡ እንዲያስመለሱልን ፤ ዳግሞም ፡ በጣም ፡ እንዲጠበቁን ፤ እንደ ፡ አገራቸው ፡ እንዲቀበሉን ፤ እንደ ፡ እውቀታቸው ፡ እንዲረዱን ።

ይህን ፡ መልዕክት ፡ ለአባታችን ፡ አቡነ ፡ ዮሐንስ ፡ ለር

ስም ፡ እንዲሰጥ ፡ ሰጠናል ፤ ጉዳያችን ፡ ሁሉ ፡ የሚያው-
ቅ ፡ ነውና ። — ። — ።

እድግ ፡ ወድ ፡ ፊደል ። — ግላውድዮስ ፡ ወድ ፡ ሽ
ካይ ። — (*verso*) እዙዝ ፡ ወድ ፡ ምንደር ። — ብሪሀ ፡
ወድ ፡ ረዲዕ ። — ግብረ ፡ ሥላሴ ፡ ወድ ፡ አኪም ። —
ጎንዳር ፡ ወድ ፡ አራዶም ። — ።

ከረን ፡ በጥር ፡ በ፩ቀን ። — ።

TRADUCTION (G. Lejean, p. 270). — Monsieur le Consul, Que la lettre des Bogos arrive au consul français de Massaouah. Salut à vous.

Depuis que vous nous avez quittés, les Baria et les Beni-Amer, au nombre de 1.000, sans que nous eussions entendu aucune nouvelle, dans l'obscurité de la nuit, tombèrent sur nous et tuèrent 49 de nos hommes ; ils emmenèrent prisonniers femmes et enfants, plus de 100, et ils nous ravagèrent nos troupeaux, enlevant 1.300 vaches et chèvres.

Vous savez, monsieur le Consul, que les Baria et les Beni-Amer payent le tribut à l'Égypte. Or, nous ne connaissons que Sa Majesté l'Empereur des Français qui nous aide, et pour cela, nous vous prions et portons nos plaintes à vous, afin que vous en donniez connaissance à Sa Majesté l'Empereur des Français, pour qu'il nous fasse rendre nos gens et nos troupeaux, et qu'il nous donne sa protection efficace, et qu'il nous regarde comme ses sujets, et nous aide selon sa sagesse.

Nous avons consigné cette lettre à notre Père, M. Stella, afin qu'il vous la donne, parce qu'il connaît toutes nos affaires.

(*Noms des chefs*) : Edegh-wod-Fidel, — Ghelâwdyos wod-Shekây, — Ezuz-wod-Mender, — Berrih-wod-Redi, — Ghebra-Selassié-wod-Achim, — Gondar-wod-Aradom.

Keren, le 1er janvier 1863.

TRADUCTION LITTÉRALE. — « Que la lettre des Bogos parvienne à monsieur le Consul français de Massaouah. Comment êtes-vous ? Beaucoup de « Vous portez-vous bien ? ».

Depuis que vous êtes parti, les Baria et les Beni-ʿAmer

(s')étant (réunis) 2.000[1], pendant la nuit, sans que nous eussions rien entendu, sont tombés sur nous. Ils ont tué 49 hommes d'entre nous, ont emmené plus de 100 prisonniers femmes et enfants, et ont pris 1.300 têtes de bétail (Mot à mot : et ce qui est parti, ce sont 1.300 têtes de bétail.)

Vous savez que les Baria et les Beni-ʿAmer payent un tribut aux Turcs.

Maintenant, nous, nous ne connaissons que le roi de France qui nous aide ; c'est pourquoi nous vous prions et nous nous adressons à vous (nous crions vers vous) afin que vous parliez pour nous au roi de France, pour qu'il nous fasse rendre nos gens et nos bestiaux, qu'il nous garde aussi complètement, qu'il nous reçoive comme (des gens de) son pays et qu'il nous aide selon sa sagesse.

Cette lettre, nous l'avons confiée à notre Père Abuna Yohannes, pour qu'il vous la remette, car il connaît toutes nos affaires.

Keren, dans le mois de ṭer, dans le premier jour. »

Les Bogos étaient entourés par des nomades fanatiques qui cherchaient, par la persuasion ou la force, à les convertir à l'islamisme. Ces manœuvres prirent un caractère systématique sous l'influence des naïbs, qui avaient en outre un but politique, car les tribus passées à l'islamisme ne pouvaient plus se refuser à leur payer tribut ni compter sur l'aide des chrétiens d'Abyssinie. Les Habab, vaste tribu qui s'étend le long de la mer Rouge, furent absorbés les premiers.

Les Bogos étaient menacés du même sort. Dès 1850, ils avaient été envahis par le préfet égyptien de Kassala. Cette invasion avait été précédée de nombreuses incursions, après lesquelles on leur offrait de rendre aux chrétiens leurs femmes et leurs enfants enlevés à la seule condition de se faire musulmans.

Le P. Stella, jeune missionnaire piémontais, qui est désigné dans notre lettre sous le nom de Yohannes, vint au milieu des Bogos en 1854. Il chercha à les civiliser avant de les évangé-

1. Le texte porte le chiffre ፪, 2, et non ፩, 1.

liser et parvint à supprimer les *vendette* sanglantes qui avaient lieu entre eux et les tribus voisines, ce qui lui donna un grand crédit. Cette même année, les troupes égyptiennes se jetèrent, en pleine paix, sur les Bogos. On leur enleva 380 femmes et enfants qu'on leur proposa, comme de coutume, de leur rendre s'ils voulaient apostasier.

Le P. Stella intéressa à leur sort M. Plowden, consul britannique à Gondar, et M. Sabatier, consul général de France en Égypte. Sur l'intervention du Gouvernement français, satisfaction leur fut accordée, les captifs leur furent rendus, l'officier, auteur de la razzia, fut révoqué, et le Gouvernement égyptien consentit à payer une indemnité de 17.000 francs, dont la répartition se fit à Keren, au mois de décembre 1863. Il restait encore à recouvrer 5 captifs que les Égyptiens retenaient à Kassala, et 480 talaris d'indemnité pour une razzia commise en 1862 et que les autorités égyptiennes s'étaient engagées à payer aux Bogos. Notre consul, M. Lejean, se rendit à Kassala, en janvier 1864, pour régler cette affaire. Le *mudir* de cette ville restitua deux esclaves sur cinq; quant à l'argent, il eut recours à des moyens dilatoires pour ne pas le donner, tout en remettant une déclaration officielle qui reconnaissait le protectorat du Gouvernement français sur les Bogos (G. Lejean, p. 236-238).

C'est probablement à cette razzia de 1862 que fait allusion notre lettre, qui est datée du 1er janvier 1863, sur la traduction seulement. Les Baria habitent au sud-ouest de Keren; les Beni-Amer sont répandus dans les environs, au nord et à l'ouest de la même ville.

J. Perruchon.

BIBLIOGRAPHIE

S. Schechter et C. Taylor, *The Wisdom of Ben Sira, portions of the book Ecclesiasticus*, from Hebrew manuscripts in the Cairo Genizah Collection, presented to the University of Cambridge by the Editors. Cambridge, 1899. — E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, übersetzt und herausgegeben (livraisons 11-24), Freiburg i B. 1899.

Après la publication espacée de deux fragments du texte hébreu de l'Ecclésiastique, nous avons finalement celle de l'ensemble des autres parties de ce livre, qui ont été si heureusement retrouvées par M. S. Schechter dans la *gueniza* du Caire. Cet ensemble comprend, en défalquant certaines lacunes, les chapitres III-VII, XI-XVI, XXX-XXXIII, XXXV-XXXVIII, XLIX-LI. Les savants éditeurs se sont partagé le travail de la manière suivante : M. Taylor, qui fournit dans une préface substantielle des renseignements complets sur la découverte des fragments et sur l'importance de l'ouvrage, s'est chargé de la traduction accompagnée de notes au bas des pages et de l'Appendice contenant des discussions sur quelques passages tirés du morceau publié par MM. Cowley et Neubauer. L'édition du texte, avec les notes afférentes et l'introduction philologique et historique, sont l'œuvre de M. S. Schechter. Une pareille collaboration offre la meilleure garantie de l'excellence de l'édition, qui se vérifie d'ailleurs à mesure qu'on avance dans l'examen des détails. A voir la somme de travail dépensée, je n'ai qu'un seul regret, c'est que les éditeurs, à l'exemple de MM. Cowley et Neubauer, n'aient pas songé à joindre au bas des pages du texte les versions grecque et syriaque, afin de faciliter le contrôle à ceux des lecteurs qui, comme moi, ne possèdent pas ces versions. Mais c'est là un regret personnel quelque peu intéressé ; l'important est d'avoir une édition fidèle du manuscrit attendu avec tant d'impatience par tous les amis de la littérature hébraïque. La critique biblique ne manquera pas de profiter du mouvement scientifique inauguré par l'apparition de l'original de Ben Sira. Outre la question relative à la date de l'Ecclésiastique qui est déjà en pleine discussion, elle aura à tenir compte des réflexions très modérées, mais des plus dignes d'attention, que M. Schechter fait sur le chant des *Hôdû* (LI, 12c-15) qui manque dans les versions, mais dont l'authenticité ne peut être révoquée en doute. Ben Sira empruntant des bouts de phrases et des versets entiers aux Psaumes CXXXII, 17 ; CXXXVI, 1 ; CXLVIII, 14, décrétés macchabéens par l'unanimité des critiques infaillibles, n'est-ce pas un attentat abominable? Que M. Schechter se tienne bien et surtout qu'il n'égare pas le chiffon qui révèle cette impudence, autrement les infaillibles n'auront même pas la peine de placer dans les générations passées le pieux fraudeur qui l'a forgée. J'oublie

qu'il y a encore un moyen plus radical d'échapper aux divers embarras dans lesquels l'apparition du texte hébreu a jeté la critique moderne ; il n'y a qu'à affirmer que ce texte, loin d'être l'original plus ou moins bien conservé, représente plutôt une version faite assez tardivement sur le grec, sauf les additions fabriquées et annexées par des âmes candides pour les besoins de l'édification. En attendant cette décision héroïque que nous examinerons quand elle sera prise, qu'il nous soit permis de faire quelques-unes des remarques qui nous ont été suggérées par la lecture rapide du texte : III, 16, ביז[ה] יה pour מזיד. — IV, 7, השפל נפשך pour האהב לנפשך. — IV, 23, בעתו pour בעולם. — IV, לתין (= לתן) ou לתת pour בתוך. — VI, 30, ענק pour עלי. — VII, 18, סלוא (= מְסֻלָּא) pour תלוי — VII, 22, עוניה (= עֲנִיָּה) pour עינך et עֲמֵלָה pour אמונה. — XVI, 11 c, יניח pour יגיה.— אצור pour אצוק. — XVI, 25, בהשכל pour במשקל. — XXX, 11, רצץ מֹחו pour רציץ מתניו. — XXX, 11, יגעל pour יתלע. — XXX, 20 *b*, כאיש סרים pour כאשר סורים. — XXX, 20 *b* (2), כאין אשך pour כן נאמן et ומי בקש pour וזו מבקש. — XXXV, 18 *c* β, ולגאים pour ולגרים. — XXXVIII, 11 β, כפי pour בכנפי. — L, נבע כיאור לבו pour ניבע בפתור לבן. — LI, 18 β, ארפנו pour אהפך. Dans toute cette série de corrections évidentes, la version grecque offre constamment des leçons différentes et, en général, inacceptables. Ce fait rend impossible de regarder G comme l'original de l'hébreu. Au point de vue historique, on doit noter l'eulogie relative à l'élection des fils de Sadoc [הבוחר בבני צדוק לכהנ[ים] qui montre de nouveau combien le peuple était fier d'avoir à sa tête le pontife Simon. J'accorde moins d'importance à l'eulogie למצמיח קרן לבית דוד, car ce verset et les trois précédents se rapportent au retour de la captivité de Babylone, où la principauté de Zorobabel méritait une mention honorable, mais il s'agit d'un événement passé et non de l'espérance messianique qui ne figure même pas dans la prière pour le retour de la diaspore (XXXVI, 17 c.) D'autre part, les nouveaux fragments sont destinés à soulever plus qu'auparavant la question de priorité entre l'Ecclésiastique et les livres canoniques : l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques et le livre d'Esther qui ont une foule de mots et de locutions communes. Que les relations, fréquemment antithétiques de l'Ecclésiastique avec Ben Sira soient très étroites, c'est pour moi un fait indéniable, mais la priorité que j'ai assignée à ce dernier sur la vue des premiers fragments seuls ne me parait pas déjà aussi certaine en présence des singularités de style et des nombreux aramaïsmes qui parsèment ceux qui viennent d'être mis à notre disposition. La comparaison de וקץ דבר הוא הכל (Ecclésiastique, XLV, 27) et סוף דבר הכל נשמע (Ecclésiaste, XII, 13), qu'on invoque en faveur de la priorité de l'auteur canonique, peut être retournée contre cette thèse grâce au verset précédent qui proteste contre l'encombrement de livres pro-

verbiaux péniblement compilés (עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגיעת בשר), qui fait distinctement allusion à des ouvrages d'imitation biblique du genre de l'Ecclésiastique. En tout état de cause, la découverte de M. Schechter et les commentaires dont MM. Schechter et Taylor expliquent les nouveaux textes, ouvrent à la critique biblique une voie plus féconde que celle des arguments personnels qui, étourdis et sans gêne, faisaient descendre jusqu'à l'époque macchabéenne de longues portions des livres prophétiques et tout le dernier livre des Psaumes.

La publication des Apocryphes et des Pseudépigraphes de l'Ancien Testament par M. E. Kautzsch s'avance rapidement, et, conformément au programme, elle sera terminée dans le courant de cette année. Nous avons déjà appelé l'attention sur l'utilité de l'œuvre et l'excellence de l'exécution matérielle et scientifique. En ce qui concerne la langue des écrits de ce genre, surtout de ceux qui sont attribués à des auteurs anciens comme Hénoch, Salomon et Esdras, la question ne peut se poser qu'entre l'hébreu et le grec; l'araméen est exclu par cette considération qu'aucun écrivain juif n'aurait espéré faire admettre l'idée que les anciens auteurs ont composé des livres en araméen, ou que l'araméen était une traduction d'un texte hébreu perdu, car à ce moment il n'existait aucune version araméenne de la Bible, mais uniquement une version grecque. Pour Tobie et les additions aux livres de Daniel et d'Esther qui sont placées en Babylonie, l'araméen a pu constituer la langue originale. Les formes araméennes qui figurent parfois dans la version grecque de ces ouvrages, comme φουκα (Hén., XVIII, 8), Μανδοβαρα (*ibid.*, XVIII, 1) et Βαδβηρα (*ibid.*, XXIX, 1) = מַדְבְּרָא pour מִדְבָּר, prouvent seulement que le traducteur pensait en araméen, même en lisant l'hébreu. Certaines traductions ne seront pas reçues sans difficulté; c'est notamment le cas de celles de l'Ecclésiastique que nous pouvons contrôler aujourd'hui par le texte hébreu. Mais l'ensemble approche de la perfection et met entre les mains des chercheurs toutes les sources qui permettent de se rendre compte de la marche suivie par l'esprit juif pour aboutir d'une part, au mysticisme chrétien, d'autre part, au formalisme talmudique.

Rubens Duval, *Anciennes Littératures chrétiennes*. II, *La Littérature syriaque*. Paris, librairie Victor Lecoffre, rue Bonaparte, 90, 1899. — H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire, deuxième partie. Paris, 1899. — F. Nau, *Le Livre de l'ascension de l'esprit sur la forme du ciel et de la terre*, cours d'astronomie rédigé en 1279. — Le même, *Bardesane, Livre des lois et des pays*, texte syriaque et traduction. Paris, 1899. —

Dr. Martin Schultze, *Grammatik der aramaïschen Muttersprache Jesu*. Berlin, S. Calvary et C°, 1899. — Théodore Reinach, *Un Conte babylonien dans la littérature juive, le Roman d'Ahikar* (extrait de la *Revue des Études juives*). Paris, 1899.

Dès le commencement du XVIII^e siècle, l'importance de la littérature syriaque a été révélée par la *Bibliotheca Orientalis* de Joseph Simon Assemani, et pendant longtemps ce recueil suffit aux syriacisants, dont la plupart n'avaient en vue que l'étude de la version syriaque de l'Ancien et du Nouveau Testament dite *La Peschitta* et du *Chronicon Syriacum* de Barhebræus. De nos jours, le fonds syriaque des principales bibliothèques s'est largement accru, des catalogues descriptifs et analytiques rédigés par des bibliothécaires compétents, sont à la disposition de tous les travailleurs, et l'attrait de l'inédit, qui agit plus que jamais sur la jeune génération, nous promet une longue série de publications. Dans ces circonstances, un aperçu de la littérature syriaque était un besoin fortement senti, surtout en France, où la compulsion des catalogues exotiques ne se fait pas avec toute la commodité désirable. Celui que nous donne M. R. Duval a ce précieux avantage de satisfaire à la fois le public curieux et, en même temps, les orientalistes chercheurs, parfois trop tentés de franchir les limites de ce qu'on peut raisonnablement savoir. Dès l'entrée, M. Duval coupe court à la conception erronée propagée avec éclat par l'auteur de l'*Histoire des langues sémitiques* que la littérature syriaque se rattache à la littérature païenne de la Chaldée. Elle a son point de départ dans la version des deux Testaments due à l'initiation juive et judéo-chrétienne. Les littératures arménienne et géorgienne sont dans le même cas et n'ont pris leur essort qu'après la vulgarisation de la Bible dans les dialectes vulgaires. Le problème des origines résolu, M. D. traite lumineusement, bien que d'une manière très concise, toutes les matières qu'il a pu réunir dans le cadre très limité de son esquisse. La première partie contient les divisions suivantes : Caractères généraux de la littérature syriaque, la poésie (p. 13-30), les anciennes versions de l'A. et du N. Testament (p. 31-56), les lectionnaires syro-palestiniens (p. 57-62), les versions postérieures de l'A. et du N. Testament (p. 63-68), la Massore syrienne (p. 69-74), les commentaires de la Bible (p. 75-88), les apocryphes de l'A. et du N. Testament (p. 89-119), les actes des martyrs et des saints (p. 120-166), les textes apologétiques (p. 167-170), les canons ecclésiastiques et le droit civil (p. 171-186), les historiographes (p. 187-225), la littérature ascétique (p. 226-240), la philosophie (p. 241-272), la science chez les Syriens (p. 273-287), la grammaire, la lexicographie, la rhétorique et la poétique (p. 288-307), versions syriaques (p. 308-321). La deuxième partie fournit des notices très instructives sur les écrivains syriaques : 1° Les écrivains jusqu'au V^e siècle (p. 331-330);

2° les écrivains (orthodoxes, nestoriens et monophysites) jusqu'au VIIe siècle (p. 339-368); 3° les écrivains sous les Arabes, jusqu'au XIIIe siècle, qui est la fin de la littérature syriaque (p 369-401). Le reste comprend un index bibliographique, un index alphabétique des auteurs et des ouvrages anonymes et une table des matières bien circonstanciée (p. 413-424). Une carte géographique, jointe au volume, donne un aperçu du domaine littéraire des Syriens et aide le lecteur à s'orienter dans les diverses contrées qui sont mentionnées dans l'ouvrage. Voilà une source d'informations sûres qui fait honneur à l'orientalisme français; puisse notre jeune génération en faire son profit!

M. H. Pognon vient de publier la deuxième partie de son intéressante étude sur les inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir. Elle en offre le second appendice qui contient un extrait du XIe livre du « Livre des Scholies » de Théodore Bar Khouni, relatif aux sectes religieuses qui ont paru à diverses époques, texte syriaque suivi d'une traduction française. Bar Khouni, écrivain peu intelligent, copie volontiers les écrits plus anciens, entre autres l'*Anacephalæosis* du Panarios d'Épiphane. Pour ses études purement mandaïtes, le savant éditeur aurait dû se borner à publier les passages relatifs aux Kantéens et aux Mandéens, mais il n'a pas pu se résigner à omettre ce que cet auteur dit des Manichéens, de Jean d'Apamée, et de bien d'autres sectes encore. Il a donc publié la plus grande partie du XIe livre dont il possède quatre copies faites sur des manuscrits différents. Bien que, en raison de son éloignement, M. Pognon n'ait pu prendre connaissance de manuscrits plus corrects qui doivent exister dans quelques bibliothèques d'Europe, cette publication ne manque pas d'utilité. Les légendes concernant Battaï, chef des Kantéens, et Ado, l'initiateur de la secte mandaïte, peuvent avoir quelque fond historique.

M. l'abbé Nau a fait paraître dans la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, comme sujet de thèse, le livre de Barhebræus intitulé « Le Livre de l'ascension de l'esprit sur la forme du ciel et de la terre ». C'est un cours d'astronomie dont le texte est publié pour la première fois; la traduction ne tardera pas à paraître et les connaissances mathématiques et physiques du savant abbé nous garantissent le succès complet de l'entreprise. En attendant, M. Nau a rendu d'éminents services à la syriologie par deux publications intéressantes. L'une, relative aux Réchabites et à l'île Fortunée[1] semble être d'origine juive; l'autre donne le texte et la traduction du fameux livre de Bardesane intitulé « Livre des lois des pays ». M. Nau montre que les tendances gnostiques dont on accusait cet auteur ne reposent sur aucune base solide. C'est une réhabilitation tardive que l'histoire devait au père de la poésie syriaque,

1. *Revue sémitique*, 1898, p. 261-266; 1899, p. 54-75 et 136-146.

et M. Nau peut se féliciter de l'avoir accomplie d'une manière péremptoire.

La petite grammaire de la langue mère araméenne de Jésus par M. le Dr M. Schultze ne peut, par sa nature même, nous donner que des choses connues. Puis, elle est trop éclipsée par les études magistrales de M. G. Dalman sur les Paroles de Jésus. Comme œuvre d'amateur, nous ne lui refusons pas notre estime malgré les inexactitudes et les inconséquences qu'on peut y relever. Notons cependant un point duquel, à ma connaissance, on ne s'est guère occupé jusqu'à présent. Jésus a certainement parlé le dialecte araméo-galiléen dans sa famille et en s'adressant au peuple, mais le fait, admis généralement, qu'il a employé ce dialecte populaire en citant des passages bibliques, me paraît absolument contraire aux usages juifs. Si l'on excepte les Juifs d'Égypte et du monde grec, chez lesquels la connaissance de l'hébreu semble s'être perdue de bonne heure, il est certain que les rabbins et les prédicateurs, en commentant un passage biblique, l'ont toujours cité en hébreu, jamais dans la langue vulgaire. Cela est encore plus exact en ce qui concerne le verset des Psaumes, XXII, 2, récité par Jésus sur la croix (Matthieu, XXVII, 46; Marc, XV, 34), dont la forme araméenne n'est certainement pas primitive. C'est aussi le cas de la prière dite Oraison dominicale; car si la Mišna permet de réciter la prière dans n'importe quelle langue, il s'agit seulement de l'époque postérieure à la seconde destruction du temple. Antérieurement, et surtout en Palestine, les prières officielles étaient uniquement rédigées, sinon toujours récitées, en hébreu. L'originalité araméenne des citations bibliques susmentionnées et de l'Oraison dominicale ne peut être soutenue qu'en supposant que Jésus ne savait pas l'hébreu. Je reconnais que cette supposition peut s'appuyer sur Jean, VII, 15, qui représente Jésus comme un illettré, mais ce témoignage est-il décisif? Je laisse naturellement à qui de droit la solution de ce problème qu'il m'a paru utile de signaler.

Le roman d'Akhikar, par suite de ses attaches grecques, a attiré l'attention d'un de nos plus forts hellénisants, M. Théodore Reinach. Ce savant appuie par de nouveaux arguments l'opinion de Renan, qui y voit un conte babylonien. Comme M. R. Duval, je ne puis admettre le moindre lien entre la littérature syriaque et celle de l'ancienne Chaldée. Je compte étudier ce sujet dans le prochain cahier de la *Revue sémitique*.

Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I. Band. Weimar, Verlag von Emil Felber, 1898.

Écrire l'histoire d'une langue qui, comme l'arabe, forme le lien spirituel d'une religion qui s'étend depuis la Chine jusqu'aux bords de l'Océan Atlantique serait, malgré les énormes ressources de

notre siècle une entreprise chimérique et surhumaine ; la prudence, qui est d'ailleurs la vraie sagesse, commande donc de se tenir dans des limites bien déterminées. Celles que s'est tracées M. C. Brockelmann seront vivement applaudies par tous ceux qui sont capables de se faire une idée de l'immense difficulté de la tâche entreprise. Nous approuvons aussi l'exclusion systématique de ce répertoire de tous les ouvrages religieux rédigés en arabe par des auteurs juifs ou chrétiens, qui sont au fond animés d'inspirations étrangères à la masse musulmane. Mais, malgré ce grand allégement, la tâche serait encore inexécutable s'il fallait enregistrer tous les ouvrages manuscrits inédits et, pour la plupart, mal cotés ou inexactement cités dans les biographies ou dans des catalogues publiés en Orient. Il faudra au moins un ou deux siècles d'études philologiques assidues pour rendre accessibles les monuments les plus importants de l'ancienne littérature arabe afin d'en pénétrer le développement intérieur. Dans l'état de nos connaissances actuelles, il faut se contenter de se faire une idée du côté extérieur de l'histoire littéraire des Arabes, en ne tenant compte que de ce qui est accessible et, là même, certaines omissions sont inévitables. En ce qui concerne la division de cette histoire littéraire, M. B. met de côté avec raison l'usage des auteurs arabes qui admettent pour la poésie une période antéislamique et une période postislamique. La vérité est que les anciens poètes, malgré l'irruption de l'islamisme, ont servi de modèles jusqu'à l'intronisation des Abbassides, où l'esprit du Coran se dirigea non seulement contre l'indifférentisme religieux, mais aussi contre l'ancien génie national lui même. Parti de ce fait, M. B. divise l'histoire littéraire des Arabes en deux périodes principales : la littérature nationale allant depuis les origines jusqu'à l'époque de Mahomet, et de là jusqu'à celle des Oméyades (132 H. = 750) L'histoire littéraire de l'Islâm est divisée en quatre périodes : la première floraison, sous le règne des Abbassides en ʿIrâq (d'env. 750 à env. 1000) ; la seconde floraison, de l'an 1000 jusqu'à la destruction de Bagdad par Houlagou, en 1258 ; de la domination des Mongols jusqu'à la conquête de l'Égypte par Sélim, en 1517 ; de là jusqu'à notre temps. Des notices biographiques sont données sur chaque auteur proportionnellement à ses écrits ou à l'importance du rôle qu'il a joué chez ses contemporains, et ces notices, ainsi que ce qui concerne les diverses éditions des ouvrages afférents et des bibliothèques dans lesquelles se trouvent les manuscrits, sont présentées avec la plus grande exactitude. Une œuvre aussi utile et aussi largement exécutée peut être sûre de la reconnaissance générale.

Vom Mittelmeer zum persischen Golf durch den Haurân, die Syrische Wüste und Mesopotamien, vom Dr. Max Freiherrn von Oppenheim, mit vier Originalkarten von Dr. Richard Kiepert,

einer Uebersichtskarte und zahlreichen Abbildungen. Erster Band. Berlin, 1899. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen).

Ce magnifique volume doit son origine aux notes prises par M. le baron d'Oppenheim en 1893, pendant son voyage à travers le Haourân, le désert de la Syrie et la Mésopotamie, à Bagdad, et au golfe Persique. Mais le voyageur ne s'est pas contenté de prendre les routes moins connues et de gravir les arêtes du Liban, les pics noirs du Safa et d'imprimer ses pas dans les sables cendrés du Hamad, il a voulu tout savoir de ce qui concerne la civilisation et l'histoire, dans l'antiquité et dans les temps présents, des diverses contrées qu'il a visitées sur ce parcours. Grâce à cette curiosité éclairée et à la nature limpide et vivement nuancée de l'exposition, la description de M. d'Oppenheim, splendidement illustrée, tient le lecteur sous un charme irrésistible, depuis la première jusqu'à la dernière page. Parmi les notices les plus instructives sur l'état moderne de l'Orient sémitique, il faut décerner un prix d'excellence à la description du petit État libanais et à l'histoire des Druzes. Les splendeurs des anciens temps nous sont rappelées à propos de Ba^calbeck, du Haourân et de Palmyre, et le curieux, délicieusement électrisé par tant de merveilles, ferme le livre avec regret, mais aussi avec la conviction qu'il lui aurait fallu passer des années dans la poussière des bibliothèques pour rassembler les connaissances qu'il a agréablement acquises en quelques heures d'extase.

Handbooks of the History of Religions, II. *The Religion of Babylonia and Assyria*, by Morris Jastrow. Boston, Ginn and Company, Publishers. The Athenæum Press, 1898. — Alfred Jeremias, *Les dieux assyro-babyloniens*, dans Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig, 1899. — Le P. A.-J. Delattre, *Les Progrès de l'assyriologie depuis dix ans* (1888-1898). Paris, 1899.

Un travail d'ensemble sur la religion assyro-babylonienne, si l'on ne croit pas pouvoir deviner ce qu'il est impossible de savoir, ne peut se faire que sur la base de ces deux conditions préalables : 1° la certitude que les idées religieuses déposées dans les monuments littéraires des Assyriens et des Babyloniens procèdent du génie même de ce peuple frère ; 2° la connaissance exacte des variations subies par le culte des divinités locales jusqu'au moment où, par suite de circonstances diverses, un certain nombre d'entre elles sont parvenues à s'imposer à l'adoration générale et à former ainsi le principal noyau d'un panthéon hiérarchisé et systématiquement classé. Les assyriologues de la première époque, comme Sayce et Lenormant, et les historiens inspirés par eux, comme MM. Maspero et Tiele, admettant de confiance l'origine tourano-sumérienne de la civilisation sémitique de la Mésopotamie inférieure, n'hésitaient pas à scinder la mythologie assyro-babylonienne

en deux éléments disparates qui se seraient lentement greffés l'un sur l'autre, l'élément allophyle sumérien dont la religion primordiale serait représentée par les incantations magiques, et l'élément sémitique représenté par certains dieux célestes. Comme pour ce qui est relatif aux autres facteurs de la vie civilisée, la part du lion de la conception religieuse était bénévolement décernée aux Sumériens ; le rôle des Sémites se serait borné à nationaliser quelques noms propres et à absorber intégralement la religion exotique, voire la langue préhistorique qui lui servait d'expression. La naissance de l'antisumérisme, en 1874, a, pour la première fois, dressé une barrière aux fantaisies de l'arbitraire, et ceux mêmes qui se cramponnaient au dualisme ethnique de la Babylonie finirent par sentir l'impossibilité matérielle de faire intervenir dans le développement de la religion euphratique un facteur partout ailleurs introuvable. C'est à ce nouvel esprit que nous devons les deux travaux remarquables mentionnés ci-dessus, qui se fondent sur une base purement scientifique et ne laisssent pas de place aux vastes combinaisons dans le domaine de l'inconnu. MM. Jastrow et Jeremias, avec une variété de mesure et de tempérament, mais avec une égale force de labeur et une connaissance intime du sujet, se sont chargés de recueillir et de coordonner méthodiquement les notions que les textes cunéiformes fournissent sur chaque divinité durant le cours entier de cette littérature. M. Jastrow considère le règne de Hammurabi comme un point tournant de la religion babylonienne. Dans la période antérieure que caractérise le morcellement du pays en plusieurs petits états, on trouve déjà une riche série de divinités accompagnées de titres et de qualificatifs et douées de noms exprimés la plupart du temps par des idéogrammes. M. J. les range d'après leur importance et consacre à chacune d'elles une description. Les sources les plus importantes de cette époque reculée sont les inscriptions de Gudea et de Hammurabi ; les périodes postérieures, divisées en assyrienne et en néo-babylonienne, sont étudiées par le même procédé statistique. Des considérations sur le caractère des déesses, les dieux dans les listes des temples et dans les documents légaux et commerciaux, la survivance de l'animisme dans la religion babylonienne, la triade et l'invocation de divinités combinées varient agréablement la description par la nature forcément uniforme de ces personnages mythiques qui ne sont illustrés par aucune image. Après l'établissement du panthéon, M J. analyse largement la littérature religieuse, cosmologique, épique et mythique des anciens Babyloniens. Les chapitres consacrés aux croyances de la vie d'outre-tombe, aux temples et aux formes matérielles du culte, ainsi que la conclusion générale, seront lus avec un vif intérêt, surtout à cause des rapprochements avec les données de la littérature biblique.

La tâche de M. Jeremias, quoique plus restreinte, mérite néanmoins les plus grands éloges pour la manière dont elle est exécutée. Les illustrations que nous cherchions en vain dans l'ouvrage de l'assyriologue américain égaient agréablement notre vue dans les articles du Lexicon Roscher, dont les éditeurs n'ont rien épargné pour augmenter la valeur de cette importante publication. J'ai sous les yeux les articles *Nebo* et *Nergal*. Après la constatation des formes du nom viennent 1° la description du culte du dieu dans les empires paléo-babylonien, assyrien et chaldéo-babylonien ; 2° le caractère particulier du dieu ; 3° sa métamorphose astrologique ; 4° sa qualité comme dieu de la fécondité et de la vie ; 5° epitheta ornantia ; 6° hymnes sur le dieu ; 7° représentation figurée; 8° le dieu dans l'Ancien Testament. Ce sont les grands traits du cadre scientifique dans lequel sont entassés tous les renseignements désirables sur des détails moins saillants, souvent même des expositions d'énigmes dont la solution se fera encore attendre. Certes, une grande partie des interprétations de faits et des identifications des divinités du panthéon assyro-babylonien laisse encore place à la controverse ; toutefois, la route est maintenant ouverte, et les deux auteurs peuvent se féliciter d'en avoir été les intelligents et infatigables pionniers.

Fidèle à sa tâche d'historien, le P. Delattre, dont nous avons plusieurs travaux assyriologiques très estimés, présente dans le mémoire précité un aperçu des publications qui ont enrichi le domaine de l'assyriologie pendant la période décennale de 1888 à 1898. Nous y retrouvons la même exactitude d'informations et la même impartialité dans les appréciations qui distinguent à un si haut degré son rapport antérieur. Son jugement sur la question de savoir si le sumérien est une langue ou une écriture, montrera aux autoritaires qu'elle n'est pas près d'être étouffée. En faisant appel à son mémoire précédent, où il s'était abstenu d'émettre un avis définitif, le savant auteur ajoute : « Nous sommes obligé de persévérer dans la même attitude, malgré le plaidoyer lancé, en cette année 1898, par M. Weissbach, en faveur du sumérien langue. Nous n'avons pas été plus ému de la volte-face de M. Fried. Delitzsch qui, après avoir enseigné longtemps le sumérien langue, s'est déclaré pour le sumérien écriture en 1889, pour revenir au sumérien langue en 1894. Nous savons d'ailleurs qu'un très habile interprète des textes sumériens, feu Amiaud, n'était pas toujours sûr de l'existence d'une langue sumérienne. Il s'interrogeait parfois là-dessus en se frappant le front. »

Raoul de la Grasserie, *Des diverses fonctions des verbes abstraits* (extrait des *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, tome IX, 1899). — Le même, *De la catégorie des voix*. Paris, J. Maisonneuve, 1899. — J.-A. Decourdemanche, *Étude sur les ra-*

cines arabes, sanscrites et turques. Paris, Ernest Leroux, 1898. — F Grenard, *Spécimens de la littérature moderne du Turkestan chinois* (extrait du *Journal asiatique*, mars-avril 1899). — Vilh. Thomsen, *Remarques sur la parenté de la langue étrusque*. Copenhague, 1899).

Les études de grammaire comparée forment, depuis de longues années, la spécialité presque exclusive de M R. de la Grasserie en France. Le sujet, embrassant toutes les langues accessibles du globe, exige à la fois un immense dépouillement de centaines de grammaires parues dans tous les pays et dans toutes les langues d'Europe, et une puissance d'abstraction et de classification méthodique qui ne sont pas le partage de beaucoup. Dans son premier travail, M. de la Grasserie étudie les *verbes abstraits*, c'est-à-dire les verbes qui, comme *faire*, *être*, *avoir*, et parfois aussi *aller*, *venir*, ne signifient quelque chose que lorsqu'ils sont déterminés par un complément de circonstance qui leur imprime souvent le caractère de *verbes auxiliaires*. C'est sous cet aspect particulier que leur rôle est abondamment illustré par des faits empruntés au trésor linguistique général. Le cadre du second ouvrage est considérablement plus vaste. M. de la Grasserie définit la catégorie de la voix : « Le mouvement ou l'absence du mouvement matériel ou logique d'un être, formant une action ou un état et se produisant au milieu de l'espace. » Il y a donc *deux sortes de voix*, comme il y a deux sortes de mouvements dans l'espace : la voix *absolue*, correspondant au *mouvement logique intérieur*; la voix *relative*, correspondant au *mouvement logique extérieur*. Certains verbes ne sont capables que de la première, d'autres sont capables des deux. L'espace exigu dont nous disposons nous empêche de suivre l'auteur à travers les divisions et subdivisions logiques qui le conduisent à la masse énorme des détails qu'il expose à notre curiosité philologique. Il nous suffit d'appeler à l'attention des linguistes la grande valeur de ces études originales et sans parallèle dans notre pays.

M. A. Decourdemanche s'est fait honorablement connaitre par ses traductions relatives au folklore turc ; les études mentionnées ci-dessus forment une digression dont l'auteur, resté longtemps en Orient, n'était pas en état de bien peser les difficultés. Sans connaitre l'histoire de chaque mot, les comparaisons lexicographiques ne peuvent conduire qu'à des erreurs matérielles, même dans les idiomes d'une seule famille linguistique ; à plus forte raison doit-on s'abstenir à *priori* de tout rapprochement de vocables séparés, et même de séries de mots assonants dans les familles linguistiques nettement distinctes. La similitude des onomatopées n'est pas une preuve de parenté. Nous prions le sympathique auteur de revenir sans retard à son ancienne manière de travailler

et de nous faire connaître de plus en plus la littérature populaire turque qu'il a cultivée avec tant de succès jusqu'à présent.

Un spécimen inattendu du folklore du Turkestan chinois nous est présenté par M. F. Grenard. Il se compose de deux pièces. La première, un conte sur les ruses de la femme d'un mari peu intelligent, forme un chapitre du célèbre recueil مكر زنان connu dans tout l'Orient. L'autre, une relation de la mort de Yaᵉqoub Bek, est extrait d'un manuscrit appartenant à M Petrovsky, consul de Russie à Kachgar. Une transcription phonétique en caractères latins aurait été extrêmement désirable ; cependant, telle qu'elle est, remercions M. Grenard de son intéressante contribution.

M. V. Thomsen, le savant déchiffreur des textes runiformes des Turcs orientaux, après avoir exercé sa sagacité sur les inscriptions lyciennes, entame maintenant le problème de la parenté de la langue étrusque encore si mystérieuse pour nous. Grâce à des rapprochements d'ordre syntaxique et spécialement à la forme matérielle des noms de nombre, il arrive à la conclusion que l'étrusque appartient à la famille des langues du Caucase, spécialement à la branche orientale, celle des montagnards du Nord. Ce résultat, s'il se vérifie par les recherches ultérieures, confirmera les sentiments de ceux qui regardent toutes les anciennes langues de l'Asie Mineure comme dérivées du groupe caucasique.

Carlo Conti Rossini, *Rapport sur le progrès des études éthiopiennes depuis le dernier Congrès* (1894-1897). Paris. — Le même, *L'Omilia di Yohannes, Vescovo d'Aksum in onore di Garimâ.* Paris. — Fr. M. Esteves Pereira, *Vida de Takla Haymanot*, pelo P. Manoel de Almeida. Lisboa, 1899. — Le même, *Historia dos Martyres de Nagran*, versão ethiopica. Lisboa, 1899. — Fr. Hommel, *Die südarabischen Alterthümer des Wiener Hofmuseums.* Excurs über den Mondkultus der Araber. München, 1899. — Eduard Glaser, *Punt und die südarabischen Reiche.* Wolf Peiser, Berlin, 1899. — Martin Hartmann, *Der islamische Orient, Berichte und Forschungen.* Berlin, Wolf Peiser Verlag, 1899. — M. l'abbé Fl. de Moor, *L'Égyptologie et la Bible.* Paris, 1898. — Isidore Lévi, *Dieux siciliens* (extrait de la *Revue archéologique*). Paris, 1899.

Les amis encore peu nombreux des études éthiopiennes apprendront avec satisfaction que l'activité de MM. C. Rossini et Est. Pereira, à laquelle ils doivent déjà de si beaux travaux, a singulièrement enrichi ce domaine pendant l'année courante. Le premier a doté ces études d'un rapport complet sur le progrès réalisé dans la période de 1894 à 1897 et, presque en même temps, d'une édition très soignée du texte éthiopien de l'Homélie de Yohannes, évêque d'Aksum, en l'honneur de l'ancien saint nommé Abbâ Garimâ. C'est une version faite sur un original arabe ; la narration, pleine de mi-

racles de commande, ne tire son intérêt que de la langue et de quelques termes géographiques, malheureusement trop altérés. M. Pereira a bien fait de rendre accessible l'original portugais de la version de la Vie de Takla Haymanot, qui facilite souvent la correction du texte éthiopien de cette Vie. Le recueil complet des textes éthiopiens relatifs aux (prétendus) martyrs de Nagran ou Nedjran est d'une grande utilité, bien que ces versions soient sensiblement inférieures aux originaux grecs et syriaques dont elles émanent. Après MM. Duchesne et R. Duval, M. Pereira admet avec moi l'inauthenticité de la lettre attribuée à Siméon de Beit-Arscham sur les persécutions de Nedjran.

Les mémoires de MM. Hommel et E. Glaser nous retiennent dans le sud de l'Arabie, chacun par un motif différent, tous deux par un vif intérêt et la perspective de nouveaux horizons. Le premier débute par une critique de la publication récente de M. D.-H. Müller sur les antiquités sud-arabiques du musée impérial de Vienne. Il se peut que je revienne bientôt sur quelques-unes de ces inscriptions, mais il faut regretter profondément qu'une divergence de vues sur des mots et des constructions d'une langue encore mal connue puisse donner lieu à des attaques personnelles entre orientalistes de grand mérite. Je préfère la placidité du dieu Lunus, dont M. Hommel établit l'existence dans le panthéon sabéen sous le nom de שהר, le même qui a été naguère constaté dans les inscriptions de Nérab. Ce lien du sud au nord du monde sémitique, dans l'antiquité, est ingénieusement tressé par M. Glaser dans son mémoire de si vive allure sur le rôle historique du *Punt* et des *Poeni*. Nos lecteurs savent déjà que M. G. regarde le pays de l'encens que les Égyptiens appelaient *Pun(t)*, comprenant la côte maritime de l'Arabie du sud-est et de l'Afrique orientale, comme l'antique habitat des Phéniciens, lesquels, partis du golfe Persique, d'après la tradition rapportée par Hérodote, auraient rayonné d'une part sur la Babylonie, d'autre part, après avoir définitivement occupé le sud de l'Arabie et l'est de l'Afrique, auraient essaimé en Égypte sous la dénomination de Hyksos, pour se fixer ensuite sur les bords de la Méditerranée, sous le nom sud-arabique de *Phœnices*, *Pœni* ou *Puni*. La thèse, très largement développée, peut se concilier avec la récente découverte de papyrus égyptiens de la XIVᵉ dynastie, d'où il résulterait que le règne des Hyksos n'a duré qu'environ 180 ans, de 1780 à 1600 avant l'ère vulgaire. La parole est ici aux égyptologues.

La brochure de M. Martin Hartmann n'entre dans le cadre de cette revue que par la dissertation établissant que la légende du saint musulman Barṣiṣa, si vénéré dans le Hadramaout, est originaire du nord de la Syrie. Notons aussi l'opinion de l'auteur que le *Sîra* attribué à Ibn Isḥaq n'a jamais existé, et que les prononciations

vulgaires *Schoa* et *Tundjer* viennent respectivement de شاوية et de تجار. M. H. considère l'islamisme comme capable d'une réforme et comme étant à la veille de l'accomplir à l'aide de la transformation littéraire dont l'évolution se continue depuis quelques années. Nous le désirons ardemment pour le bien de l'humanité.

La récente découverte égyptologique sur la date relativement tardive du règne des Hyksos en Égypte semble justifier mes hésitations persistantes à me rallier à la thèse habilement défendue par M. l'abbé de Moor, qui admet la présence de tribus hébraïques en Palestine avant l'Exode. Lorsque, il y a six ans, on cherchait à conclure dans ce sens en faisant valoir les noms *Iaᶜqob-el* et *Iošep-el* des listes géographiques de Toutmès III, et celui d'une troupe de *Yaudi* dans le n° 37 (= Berlin 39) des lettres d'El-Amarna, j'ai fait remarquer que les deux premiers étaient des noms de villes et nullement ceux de tribus, et que l'existence même du dernier nom était encore des plus problématiques. J'ai écrit ceci : « Si la lecture *ṣab Yaudi* était certaine et signifiait « soldats de Juda », on pourrait en conclure tout au plus que les hommes de cette tribu prenaient quelquefois du service dans l'armée égyptienne, à l'occasion de ses expéditions en Syrie, mais nullement qu'il y avait alors des Judéens établis en Palestine, car ces *Yaudi* étaient postés dans le nord de la Phénicie et avaient pour chef l'Égyptien Doudou. Il s'agit probablement d'auxiliaires natifs du pays de *Ya'di*, יאדי, qui a livré les fameuses inscriptions de Zindjirli. » (*Revue Sémitique*, 1894, p. 214, note 1.) Aujourd'hui, il est absolument certain que la lecture *ya-u-du*, contestée par moi, n'existe réellement pas. M. H. Winckler lui-même l'a tacitement corrigée en *su-u-du*, c'est-à-dire, les hommes de la peuplade des Souti qui habitaient le territoire de la Sittacène, entre la Babylonie et la Susiane et voisine du pays caššite ou cosséen des *Ḫabiri* (*Ḫabiri-ki*, Berl., 199, 11). Le pays de *Ya'di* n'a donc rien de commun avec les *Judéens* dont le nom est יהודי et non יאדי. On n'a pas non plus besoin de faire un effort énorme pour expliquer le fait que les deux *Ḫabiri* connus portent des noms cosséens, le contraire aurait besoin d'explication. Mais si les Hébreux ne sont pour rien dans les événements qui se déroulèrent en Syro-Phénicie durant les règnes d'Aménophis III et d'Aménophis IV, la stèle triomphale de Merenptah atteste qu'ils étaient alors établis en Palestine sous le nom national d'Israël ; la conquête du pays s'était accomplie dans l'espace des deux siècles qui forment l'écart des deux derniers règnes, ce qui concorde parfaitement avec la chronologie biblique.

Le mémoire très fouillé de M. Isidore Lévi nous conduit dans un coin presque oublié de l'île de Sicile, en proximité de l'Etna, notamment aux sanctuaires des dieux frères nommés *Delloi* (Δελλοι) et *Palici* (Παλικοι), Hadranos et Pédiakratès. En faisant abstraction du

dernier personnage, qui appartient à la famille des démons agraires des Grecs, les trois autres forment un groupe à part dont l'origine sémitique est savamment déterminée par l'auteur. Pour Hadranos, le résultat est d'une certitude absolue et s'appuie à la fois sur la donnée formelle du Pseudo-Méliton et sur celle d'une inscription publiée dans cette *Revue* en 1896 (p. 353), qui attestent le culte de Hadranos, הדרן, en Syrie. Au sujet des dieux frères précités, M. Lévi a d'abord été obligé de détruire la confusion dont ils ont été l'objet par quelques auteurs anciens et par presque tous les auteurs modernes ; puis, à les localiser, les uns au lac Fittija près des sites présumés de l'ancienne Érykè, les autres à Salinetta de Paterno, située sur les flancs de l'Etna à quelques lieues au sud de l'Aderno qui a conservé un écho du dieu Hadranos. M. Lévi s'appuie sur ce fait pour voir dans *Palici* un vestige du terme syro-phénicien פלג. פלך et פלס exprimant l'idée de « fissure, fente ». L'épithète de *placabilis* donnée par Virgile à la *ara Palici* semble, au premier aspect, contraire à la nature plutôt agitée du lac vaseux de Paterno, la difficulté disparait cependant dès que l'on voit dans ladite qualification une allusion au secours porté par ce lac à la mère des Paliques, *Thalia*, poursuivie par Junon. M. L. ne s'explique pas sur l'origine des *Delloi*. La certitude de la connexité de ces dieux avec les Paliques, d'une part, d'autre part, le fait non moins certain que la ville d'Érykè = איך constituait un ancien centre d'établissements phéniciens, semblent permettre de soupçonner des modèles sémitiques également pour les noms Delloi, Thalia et Etna (Αἴτνα), qui répondraient respectivement à דל « porte, ouverture » (par conséquent synonyme de פלך), d'où la confraternité de ces dieux dans la légende, טְלִיָת (= aram. טְלִיתָא « jeune fille »), et אֵיתָנַת, f. de אֵיתָן « solide, primordial », épithète de fleuves et de montagnes (Michée, VI, 2), qui est notoirement le dieu chthonique assyro-babylonien *Etana*[1].

J. HALÉVY.

1. CORRECTIONS. P. 245, l. 22, lire : « syriennes » au lieu de « assyriennes ». — P. 271, l. 10, lire : « a adressé des louanges » au lieu de « a loué ».

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

8e Année. — Janvier 1900.

SOMMAIRE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.
28, Rue Bonaparte, 28.

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

8e Année. — 1900.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.
28, Rue Bonaparte, 28

1900

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Deutéronome.

(Suite.)

Ce résultat est corroboré par d'autres indices qui montrent la dépendance de D à l'égard de la loi de P. La comparaison כצבי וכאיל (15), répétée plus analytiquement au verset 22, ne présente aucun sens imaginable au lecteur qui ne sait pas par L., I, 2, que ces animaux ne sont pas sacrifiables ; le principe fondamental du rite sacrificiel est donc supposé par D comme étant généralement connu. A noter, de plus, que l'assimilation de la viande profane au gibier amène le deutéronomiste à donner à la défense du sang le motif moral de ne pas consommer à la fois l'âme et le corps de la bête, ce qui constitue un progrès religieux incontestable, lequel ne se produit d'ordinaire que sur une base légale précédente et moins abstraite, et cette base me paraît être les deux lois jointes ensemble dans L., XXII, 27-28, dont l'une ordonne de laisser pour le moins sept jours près de sa mère l'animal nouveau-né ; l'autre défend de tuer dans le même jour la bête avec son petit. La première prescription est simplement empruntée à A (Ex., XXII, 29), la seconde est une addition de P. A contient d'ailleurs la défense de cuire l'agneau dans le lait de sa mère (*ibid.*, XXIII, 19), qui me semble être le point de départ de toutes les autres considérations de pitié envers les animaux

domestiques. On sait que D étend ce sentiment de pitié jusqu'aux oiseaux (xxii, 6-7) et aux arbres fruitiers (xx, 19-20). Il y a là, je crois, une gradation assez sensible : répugnance de préparer la chair du jeune animal avec l'aliment que lui fournissait l'amour maternel (A), défense de la cruauté de mettre à mort le parent et le petit le même jour où ils sont violemment séparés l'un de l'autre (A et P), défense de manger le corps avec l'âme, ne pas empêcher la bête de manger pendant le battage du blé (D., xxv, 4), ne pas enlever les petits oiseaux en même temps que leur mère (D), ménager les arbres fruitiers (D) ; D marque donc à cet égard le point d'arrivée dans le Pentateuque, tandis que P s'arrête strictement aux stipulations de A.

Un mot enfin sur כאשר צויתך. Cette expression a été dans ces derniers temps l'objet d'une grosse polémique entre les partisans de la שחיטה juive et ses adversaires plus zoophiles que philanthropes. L'antiquité du mode de saigner les animaux par jugulation résulte déjà de la relation entre שחט, « égorger », et שחט, plus tard סחט, « presser, faire écouler un liquide » ; dans les cas d'abatage d'animaux, le liquide qui s'écoule est naturellement le sang. Le même sens réside aussi dans le synonyme זבח, qui se trouve également dans les autres langues sémitiques. Quant à l'indication du renvoi visé par כאשר צויתך, la critique moderne n'a pas été plus heureuse que les docteurs talmudiques. Il ne s'agit ni d'une tradition orale ni du verset 15, parce que, dans ce cas, cette expression aurait été placée à la fin du verset, où elle se serait rapportée aux deux verbes unis זבח et אכל, tandis qu'à présent elle ne se rapporte qu'au verbe זבח seul. L'auteur fait appel à la loi de xv, 21-23, qui permet de manger, sans tenir compte de l'état de pureté, la viande des animaux premiers-nés doués d'une infirmité qui les rend inaptes à l'autel. Là, la comparaison כצבי וכאיל a sa raison d'être, tandis qu'elle ne convient pas bien dans notre passage, où il est question d'animaux indemnes qui pourraient parfaitement servir de sacrifices. Il va sans dire que l'emplacement du premier passage après le nôtre dans le texte actuel du Deutéronome ne peut former aucune objection, parce que, même en admettant que cet ordre soit primitif, il existait

dans l'esprit de l'auteur qui pouvait s'y référer quand le besoin le réclamait. Le principe du ὕστερον πρότερον est connu des anciens exégètes et on l'a souvent vérifié dans les derniers temps.

XIII.

o) « XIII = Lév., XIX, 4. » Nous cherchons en vain la moindre analogie entre les deux termes de l'équation, D. XIII, quoique enregistré le premier dans le recueil traditionnel, est entièrement subordonné à XVIII, 14-22, qui substitue le prophète de Yahwé aux devins des autres peuples. L'autorité du prophète est irréfragable (14-19), mais à la condition qu'il soit l'interprète fidèle des paroles de Yahwé. S'il ose attribuer à Yahwé des paroles qu'il ne lui a pas dites ou s'il parle au nom d'autres dieux, il doit être mis à mort (20). La sincérité du prophète est prouvée par l'accomplissement de ses prédictions (21-22). Dans cet exposé, il y a un point obscur qu'il est indispensable d'éclaircir : les oracles livrés au nom des autres dieux peuvent-ils se réaliser ? Si oui, la preuve est donnée qu'il existe d'autres divinités à côté de Yahwé ; si non, comment expliquer la prophétie des prophètes de Ba'al qui, pour se borner à lui seul, prédisent quelquefois exactement l'avenir ? La solution du problème nous est fournie au chapitre XIII, non sous la forme d'un raisonnement abstrait, mais en conformité avec la nature de l'ouvrage, sous une forme concrète et juridique. Les prophètes non yahwéistes donnent aussi des preuves plus ou moins importantes (אות או מופת) pour propager le culte de leurs divinités exotiques. mais leur succès ne vient pas du pouvoir des faux dieux, il vient plutôt du pouvoir unique de Yahwé qui vous met parfois à l'épreuve pour savoir si vous lui êtes aussi sincèrement attachés que vous devez l'être (4-5). En ce qui concerne le prophète, il mérite la mort pour avoir nié la puissance absolue de Yahwé et propagé la rébellion contre lui (6). L'auteur ajoute que la même sévérité doit être inexorablement appliquée à tous les propagateurs d'idolâtrie quand même ils seraient de proches parents (7-12), ou auraient réussi à gagner les suffrages d'une ville entière

(13-19). Telle est la teneur exacte de ces passages, relatifs tous deux à la propagande de l'idolâtrie, Ex. XIX, 4, et ses similaires, XIX, 31 et XXVI, 1, tirés avec quelques modifications du Décalogue, se bornent à la défense en gros de ce culte et des rites qui lui sont propres.

XIII, 18.

p) En récompense de la destruction radicale des idolâtres nationaux, dit le législateur, Yahwé t'accordera sa faveur, t'aimera et te multipliera comme il a juré à tes ancêtres, והרבך כאשר נשבע לאבתיך. A quel passage du Tétrateuque l'auteur a-t-il puisé la notion de ce serment? Les critiques signalent les versets suivants :

1. Genèse, XXIV, 7, où Abraham dit à son esclave : « Yahwé... qui m'a promis en jurant : « Je donnerai cette terre à tes descendants », ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת J.
2. Genèse, XXVI, 3. Yahwé confirme à Isaac le serment qu'il a fait à Abraham, אשר נשבעתי לאברהם אביך J.
3. Genèse, L, 24. Joseph rappelle à ses frères qu'Élohîm les retirera d'Égypte pour les faire entrer dans la terre qu'il a promise sous serment à Abraham, à Isaac et à Jacob, אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב E.
4. Nombres, XIV, 23. Tous ceux qui ont vu les faits glorieux et les prodiges que j'ai accomplis en Égypte et au désert et qui, malgré les preuves nombreuses que je leur ai données, me refusent leur obéissance, ne verront pas la terre que j'ai juré de donner à leurs pères, אשר נשבעתי לאבתם E.

Ayant cité ces quatre passages qui appartiennent à J ou à E, les critiques font remarquer que le seul passage qui parle de la même promesse, savoir N., XIV, 30, qui est de P, fait usage de la formule d'Ézéchiel נשאתי את ידי au lieu du verbe נשבעתי, preuve que D n'a pas connu ce document. Je regrette de devoir dire que tout cela est incroyablement superficiel. La partie formelle de ces comparaisons ne brille déjà pas par une grande exactitude, puisque, au verset D., XIII, 18, dont on

cherche la source, il ne s'agit aucunement de serment relatif au don de la terre mais uniquement de celui relatif à la multiplication des descendants des patriarches. Donc, pas une de ces références ne répond directement à la double condition requise qui est l'emploi simultané dans le même passage, sinon dans le même verset, des verbes הרבה et נשבע. Cependant, tout en éliminant les numéros 1, 3 et 4 qui n'y cadrent point, on serait tenté de maintenir au moins le n° 2, en y joignant le verset 4 contenant la promesse de rendre les descendants d'Isaac aussi nombreux que les étoiles du ciel, והרביתי את זרעך ככוכבי השמים. Malheureusement le fond même de ces parallélismes est radicalement sans aucune portée; les critiques n'ont pas vu que tous ces passages de J et de E, loin de présenter un fait original et contemporain des événements qu'ils racontent, se rapportent à un serment antérieur qui doit nécessairement figurer avant le chapitre XXIV de le Genèse, qui s'y réfère déjà, au moins en partie, par le verbe נשבע לי. Or, aucune des promesses enregistrées dans les chapitres précédents et relatives à la multitude de la postérité (G., XII, 2; XIII, 16; XV, 5; XVII, 5-6, 20; XVIII, 18) et à la possession de la Palestine (*ibid.*, XIII, 15; XV, 17, 18; XVII, 8) ne se sert ni de הרבה, ni de נשבע, et encore moins de ces deux verbes à la fois. Le seul passage qui satisfasse à cette stricte condition est G., XXII, 16-18, qui porte : « Je jure par moi, בי נשבעתי, dit Yahwé, que puisque tu ne m'as même pas refusé ton fils unique, je te bénirai et je multiplierai, והרבה ארבה, tes descendants comme les étoiles du ciel, etc. » La référence à ce récit original par D ne souffre donc pas une ombre de doute. Or, c'est précisément ce passage modèle que la critique en vogue dédaigne même d'attribuer à l'auteur sacerdotal; elle crie sur tous les toits que c'est une addition plus ou moins honnête de la main du dernier compilateur du Pentateuque, postérieur même à Esdras!

XV, 1-6.

q) Le principe de cette prescription se trouve dans le plus ancien document du Pentateuque, le livre de l'Alliance (Ex., XXIII, 11) : « Pendant six ans tu cultiveras le sol et tu en

recueilleras le produit, à la septième année tu le laisseras chômer (תשמטנה) et tu l'abandonneras pour que les pauvres de ton peuple puissent s'en nourrir et que les bêtes des champs puissent se nourrir du reste ; tu agiras de même au sujet de ta vigne et de tes oliviers. » Cette loi, qui fait cesser tout travail agraire après une période de six ans, est en relation étroite avec la sanctification du septième jour de chaque semaine, qui fait l'objet du verset suivant (7) et qui montre le même soin pour les classes besogneuses et les bêtes. Ce chômage septennal est sans aucun doute une extension de la sainteté hebdomadaire du sabbat. Au chapitre xxv du Lévitique, dont le début offre une exposition plus circonstanciée de cette loi (2-7), le cercle s'étend par la multiplication sept fois sept $= 49$, de manière que chaque cinquantième année forme elle aussi une seconde année de chômage, qu'on nomme l'année jubilaire, pendant laquelle les terrains vendus retournent à la famille de leurs anciens possesseurs et les esclaves sont rendus à la liberté. Dans le passage deutéronomique précité, les dettes sont abolies à l'arrivée de l'année de chômage (שמטה), prescription qui a visiblement pour but de rehausser davantage la solennité du septennat. Maintenant une question se pose : l'auteur a-t-il connu seulement en même temps que l'ordonnance du livre de l'Alliance celle du Lévitique qui est le code sacerdotal par excellence ? Les critiques le nient naturellement de toutes leurs forces. Je crois cependant que le contraire est bien plus vraisemblable. Et voici pourquoi. On est tout d'abord frappé par le motif solennel : « Que personne ne force son semblable et son frère (à payer sa dette), parce qu'on a proclamé un temps de relâche en l'honneur de Yahwé », כי קרא שמטה ליהוה (2). Ici l'année de la Šemiṭṭa apparaît sous le caractère sacré qu'elle revêt dans L., xxv, 1-7, et qu'elle transmet à son double, l'année jubilaire, à propos de laquelle le législateur emploie l'expression si analogue וקראת דרור בארץ, « vous proclamerez la liberté dans le pays ». L'auteur sacerdotal cherche en outre à écarter une grave objection d'économie agraire : Comment le peuple pourra-t-il subsister s'il laisse chômer l'agriculture pendant une année entière à chaque période septennale ?

La réponse mise dans la bouche de Yahwé est celle-ci : « En chaque sixième année agricole je donnerai des ordres en votre faveur à ma bénédiction (ברכתי = abondance), de manière qu'elle fera croître le produit en quantité suffisante pour trois ans de subsistance. Lorsque vous ensemencerez la terre dans la huitième année, vous vivrez encore de l'ancien produit qui vous suffira jusqu'à la rentrée du nouveau produit » (N., xxv, 20-22). C'est par une réponse analogue et au moyen de la bénédiction divine, ברך, que D encourage le prêteur à renoncer à chaque septième année à la dette contractée par le débiteur national. Cette loi risquait d'enlever aux gens peu aisés le moyen de relever leur état par un prêt à restituer peu à peu ; le législateur intervient résolument en faveur du pauvre et, en s'adressant à celui qui possède, dit : « Prends garde de faire cette abominable réflexion en disant : la septième année, celle de la Šemiṭṭa (renonciation à la dette) est proche », au point d'avoir le regard mauvais envers ton frère nécessiteux et de lui refuser la demande. Il arrivera que (le pauvre frustré) réclamera contre toi auprès de Yahwé (וקרא עליך אל יהוה) et que cela te sera compté pour un péché. Il faut lui donner tout de même et sans aucune mauvaise volonté, car, à cause de cela, Yahwé, ton Dieu, te bénira (יברכך יהוה אלהיך) dans tous tes travaux et dans toutes tes entreprises (*ibid.*, 9-10 ; cf. 4). Les conséquences de ces parallélismes indéniables sont faciles à tirer : Le chômage de toute la Palestine tous les sept ans, l'affranchissement des esclaves qu'on employait pour la plupart du temps à des travaux agricoles comme la reprise des domaines vendus pendant l'année jubilaire, sont d'une telle gravité au point de vue de l'économie sociale qu'il a fallu toute la solennité religieuse de l'idéal de la sainteté sabbatique attribuée à la septième année pour les faire accepter. A côté de ces énormes sacrifices exigés de l'agriculture, qui était alors presque la seule ressource de la Palestine, l'abandon de petites dettes de la part de quelques particuliers fortunés ne peut constituer qu'une prescription complémentaire et d'une importance relativement minime. Le doute n'est donc pas possible. C'est D qui a emprunté ses formules solennelles à P, et non pas l'inverse comme l'affirme la

critique superficielle en prétextant que le verbe שמט, usité par D, ne figure que dans Ex., XXIII, 11, A. On n'a pas dit le contraire, D y a puisé ce verbe et en a formé le substantif שמטה parce qu'il exprime bien l'idée de renonciation exigée par la loi dont il est le rapporteur, mais pour l'esprit et l'effort de la rendre acceptable il est débiteur de P. L'écrivain sacerdotal, qui a entièrement assimilé la septième année au sabbat (N., *ibid.*, 2), n'a pu par contre faire usage de l'expression populaire שמט, שמטה, qui ne contient pas une idée religieuse bien déterminée. Aussi, Isaïe II compare-t-il l'année de la délivrance de la captivité à l'année sabbatique-jubilaire, en disant qu'il est appelé לקרא שנת רצון ליהוה ויום נחם (non נקם!) לאלהינו, « à proclamer l'année de complaisance de Yahwé et le jour de consolation de notre Dieu » (LXI, 2). Ajoutons dans l'intérêt de la critique verbale que, dans N., XXIV, 4 *a*, il faut lire והשנה השביעית שנת שבתון יהיה לארץ au lieu de ובשנה ה' שבת שבתון י' ל'; cf. 5 *b*, et qu'au verset 6 il faut corriger l'inintelligible שבת הארץ en תְּבוּאַת; cf. 7 *b*.

J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

M. C. P. Tiele et la question sumérienne.

Qu'il me soit permis d'ébaucher une parabole champêtre qui se termine, à mon grand regret, d'une manière pareille à Matthieu, xxv, 24.

Trois agriculteurs partirent pour déblayer un champ immense plein de blés magnifiques, conservés sous une couche épaisse de poussières séculaires. D'autres piocheurs se joignirent bientôt aux travailleurs de la première heure. Dès la première récolte, en triant on s'aperçut qu'il y avait deux espèces de blés, l'une plus bariolée que l'autre. Les déblayeurs, suivis de la majorité des piocheurs, vendirent l'espèce bariolée très chèrement sous le nom de blé d'Extrême Orient, en affirmant qu'elle avait été ensemencée avec de la graine du fleuve Amour importée par les Mongols préhistoriques. Un seul piocheur s'avisa de soumettre les deux espèces à une analyse chimique et trouva que la différence apparente n'était due qu'à des causes accidentelles du climat local. On cria au blasphème et, pour faire un exemple, on obligea un des meilleurs piocheurs qui avait accepté le résultat chimique à rétracter solennellement son adhésion. Une aphonie, aussi soudaine que voulue, s'est ensuite chargée d'éviter aux anciens spéculateurs le danger de rendre compte de la qualité de leur marchandise, et plusieurs d'entre eux se sont consacrés depuis à d'autres besognes. Le prix du blé bariolé baissait considérablement au milieu du grand silence, lorsque survinrent les travailleurs de la dernière heure, dans la main desquels la plume remplace avantageusement la pioche du laboureur, la faucille du moissonneur et le crible du trieur. Ils ne font qu'enregistrer les produits pour la statistique agricole, mais ils s'empressent de remettre en honneur l'étiquette discréditée.

Et voici l'interprétation :

Le champ productif est l'assyriologie; les déblayeurs sont Rawlinson, Hincks et M. Jules Oppert; les piocheurs sont les assyriologues qui ont contribué au déchiffrement et à l'intelligence des documents; les blés ordinaires sont les textes sé-

mitiques, les blés bariolés — les textes « sumériens » ; l'étiquette « Extrême Orient », le sumérisme ou accadisme ; le résultat chimique est l' « antisumérisme » ; le piocheur qui penche tantôt vers le chou, tantôt vers la chèvre est un assyriologue universellement connu ; les enregistreurs de la dernière heure qui, pour parler avec l'Évangile (Matthieu, XXV, 25) « moissonnent où ils n'ont point semé et recueillent où ils n'ont rien mis », sont les historiens universalistes qui prétendent pouvoir trancher d'autorité des questions difficiles et infiniment compliquées que les spécialistes eux-mêmes ont de la peine à débrouiller.

Ce n'est pas sans une véritable affliction que je me vois dans l'obligation d'appliquer cette dure parabole à un savant dont j'admire le talent comme penseur et comme écrivain, et dont la courtoisie personnelle ne s'est jamais démentie à mon égard pendant les longues années où j'ai eu la malchance de me trouver en contradiction avec lui sur la question sumérienne. Et cependant, quand on pense que cette fatalité implacable s'appelle « l'amour de la vérité », on entrevoit dans la profondeur de l'amertume même, comme dans la boîte de Pandore, la lueur d'une espérance que les caractères vraiment grands ne se sentent pas offensés par certaines remarques qu'on leur fait malgré soi, dans le pur intérêt de la science.

Nous sommes depuis longtemps déjà divisés sur la question « sumérienne ». M. Tiele, ayant dès le début élaboré ses travaux relatifs à la religion et à l'histoire des Assyro-Babyloniens sur le fond des ouvrages de Sayce et de Lenormant, était naturellement sumériste ; et lorsque l'existence de la langue et du peuple sumériens a été révoquée en doute par moi en raison du caractère idéographique des textes dits « sumériens », M. Tiele, au lieu d'opposer argument à argument, s'est contenté de plaisanter et de trouver ma théorie ridicule. D'après lui, les Assyro-Babyloniens auraient été des fous à lier s'ils avaient inventé un système idéographique si compliqué. Je n'ai pas relevé cette remarque blessante qui touchait en réalité le fondateur de l'antisumérisme. J'avais à ce moment des injures autrement grossières à endurer de la part de certains assyriologues que je voulais faire descendre dans l'arène de la dis-

cussion scientifique. Cependant, le temps a fièrement contribué au développement interne comme à la propagation externe de la théorie antisumérienne, qui compte aujourd'hui une dizaine d'adhérents dans le camp des assyriologues, outre un certain nombre d'indécis, qui y arriveront sans aucun doute par une étude plus approfondie. C'est précisément cette évolution lente mais progressive de ma théorie qui inquiète visiblement le savant historien. Dans sa recension de l'ouvrage de M. Morris Jastrow sur la religion de la Babylonie et de l'Assyrie, après en avoir résumé les principales divisions, M. Tiele s'exprime comme il suit[1] :

« A l'égard de la question suméro-accadienne, l'auteur (M. Jastrow) occupe une position particulière, en quelque sorte neutre, bien qu'il incline visiblement plutôt vers la théorie d'Halévy que vers celle d'Oppert, sans nier toutefois entièrement les faiblesses de la première. On ne peut pas lui en vouloir : la question est très difficile et n'est pas encore résolue d'une manière correcte. Peut-être J. même est encore indécis ; et si cela n'était pas, une justification détaillée de sa conviction dans cet écrit aurait demandé trop d'espace. On peut juger là-dessus diversement. Mais quand J. dit que les inscriptions les plus anciennes doivent nécessairement être composées par des Sémites, parce qu'il y a des mots et des constructions sémitiques, je ne puis y attribuer une valeur sans contradiction. Je sais bien qu'il n'est pas le premier ni le seul qui en juge ainsi ; on l'entend toujours à nouveau ; mais cela n'en n'est pas moins faux. On pourrait retourner la chose avec autant, c'est-à-dire avec aussi peu de droit et conclure ceci : Étant donné que les plus anciennes inscriptions ne trahissent qu'une légère influence sémitique et que le vocabulaire et la construction y sont en majorité non-sémitiques, elles ne peuvent avoir été composées que par des Non-Sémites. En d'autres mots : les éléments sémitiques de ces textes prouvent seulement que la population, au temps où ces inscriptions ont été écrites, contenait des éléments sémitiques. Ou bien veut-on dire, parce que dans la littérature néerlandaise de la Belgique se trouvent

1. *Zeitschrift für Assyriologie*, 1899, p. 185-186.

plusieurs mots et constructions empruntés au français, que les auteurs sont des Français ou Wallons ? Et quand on prétend, de plus, que, dans l'état actuel de la question, les juges impartiaux admettent unanimement que toute la littérature babylonienne, même celle qui est écrite en idéographie, hiératique ou sumérien, a été composée par des habitants sémitiques de Mésopotamie et que la culture intellectuelle et la religion des Babyloniens vient des Sémites, alors le recenseur (M. Tiele) doit avouer que pour lui la culture et la religion des Babyloniens ont un caractère composite et qu'il doit persister au point de vue vieilli, jusqu'à ce que des arguments réellement convaincants l'obligent à y renoncer. Mais il veut tout de même concéder que nous ne sommes pas encore en état de décomposer la religion babylonienne dans ses éléments ethniques, et qu'il serait prématuré d'en inaugurer même la tentative[1], bien qu'il soit par exemple convaincu que, au moyen de l'histoire religieuse comparée, l'origine non-sémitique du culte d'Ištar est souverainement vraisemblable[2]. »

Maintenant, M. Tiele me permettra de parler à mon tour avec une entière franchise.

a) Sa caractéristique de l'opinion de l'auteur qu'il annonce ne répond pas à la stricte vérité. M. Jastrow ne « penche pas plus vers l'antisumérisme que vers le sumérisme », il affirme réellement l'origine sémitique du syllabaire cunéiforme, de la littérature, de la religion et de la culture mésopotamienne en général. Il ne laisse ouverte que la question relative à l'existence préhistorique d'un élément ethnique qui put avoir une civilisation embryonnaire absorbée par les Sémites à leur arrivée dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate, possibilité que l'on suppose aussi au sujet des civilisations de l'Égypte et de la Chine, lesquelles ne cessent pas pour cela d'être l'une, une civilisation foncièrement égyptienne, l'autre, une civilisation foncièrement chinoise.

M. Jastrow écrit :

1. M. Tiele a cependant exécuté cette tentative à une grande échelle dans ses travaux sur la religion de la Babylonie.

2. Je mets au défi qui que ce soit de prouver cette hypothèse dans l'état actuel de nos connaissances assyriologiques.

« An impartial verdict of the present state of the problem might be summed up as follows :

1. It is generally admitted that all the literature of Babylonia, including the oldest and even that written in the « ideographic » style, whether we term it « sumero-accadian » or « hieratic », is the work of the Semitic settlers of Mesopotamia.

2. The culture, including the religion of Babylonia, is likewise a semitic production, and since Assyria received its culture from Babylonia, the same remark holds good for entire Mesopotamia.

3. The cuneiforme syllabary is largely Semitic in character. The ideas expressed by the ideographic values of the signs give no evidence of having been produced in non-semitic surroundings and whatever the origin of the system may be, it has been so shaped by the Babylonians, so thoroughly adapted to their purposes, that it is to all practical purposes Semitic.

4. Approched from the theoretical side, there remains, after making full allowance for the semitic elements in the system, a residuum that has not yet found a satisfactory explanation, either by those who favor the non-semitic theory or by those who hold the opposite view.

Pending further light to be thrown upon this question, through the expected additions to our knowledge of the archæology and of the anthropological conditions of ancient prehistoric Mesopotamia, philological research must content itself with an acknowledgment of its inability to reach a conclusion that will appeal to the solution beyond dispute.

5. There is a presumption in favor of assuming a mixture of races in southern Mesopotamia at an early day and a possibility, therefore, that the earliest form of the picture writing in this region, from which the babylonian cuneiforme is derived, may have been *used* by a non-semitic population, and than traces of this are still apparent in the developped system after the important step had been taken, marked by the advance from picture to phonetic writing. »

M. Jastrow conclut en ce qui concerne l'objet principal de son livre :

« The important consideration for our purpose is, that the religious conceptions and practices as the are reflected in the literary sources now at our command, are distinctly babylonian. With this we may rest content, and leaving theories aside, there will be no necessity in an exposition of the religion of the Babylonians and Assyrians to differentiate or to attempt to differentiate between semitic and so called non-semitic elements. Local conditions and the long period covered by the development and history of the religion in question are the factors that suffice to account for the mixted and in many respects complicated phenomena which this religion presents. »

Au chapitre suivant, ayant à parler du pays et du peuple de la Babylonie, M. Jastrow, qui a fait remarquer qu'à côté des types dits non-sémitiques des statues archaïques on trouve des types incontestablement sémitiques, précise son point de vue d'une façon qui ne laisse plus place à aucune équivoque :

« It would seem therefore, that even accepting the hypothesis of a non-semitic type existing in Babylonia at this time, the semitic settlers are just as old as the supposed Sumerians; and since it is admitted that the language found on those statues and figures contains Semitic construction and Semitic words, it is, to say the lest, hazardous to give the Sumerians the preference over the Semites so far as the period of settlement and origin of the Euphratean culture is concerned. As a matter of fact, we are not warranted in going beyond the statement that all evident points in favour of a population of mixed races in the Euphrates Valley from the earliest period known to us. No positif proof is forthcoming that Sumer and Akkad were ever employed or understood in any other sense than as a geographical terms. »

Ainsi, ni peuple sumérien dans l'histoire, ni langue sumérienne dans la littérature, même quand elle est écrite en idéogrammes. Une race antérieure aux Sémites a probablement existé dans cette région, mais, absorbée ou détruite quelque temps après, elle n'est pas désignée par le nom de

Sumer et d'Accad, qui est un terme géographique général de la Babylonie de l'époque historique.

C'est intégralement la théorie dont je suis l'auteur et que je défends depuis 1874 où ma première étude sur la question a paru dans le *Journal asiatique*.

Je tiens cependant à relever une erreur regrettable commise, bien involontairement, par M. Jastrow et dont M. Tiele profite pour signaler les « faiblesses » (die Schwächen) de ma thèse. C'est quand, après avoir mentionné le procédé acrologique au moyen duquel j'explique le passage de l'idéographisme en phonétisme, il ajoute : « It is difficult to imagine that, as Halévy's theory demands, that the « ideographic » style, as found chiefly in religious texts, is the deliberate invention of priests in their desire to produce a method of conveying their ideas that would be regarded as a mystery by the laity, and be succesfully concealed from the latter. » Non, cette affirmation a été inventée par mes premiers adversaires qui, ayant truqué une phrase qui avait un sens tout différent, m'ont imputé cette opinion bizarre dans l'intérêt de leur polémique. Du reste, la fausseté en a déjà été signalée il y a dix ans dans ma réponse à M. Oppert (*Revue des études juives*, janvier-mars, 1889, p. 145). Comme cette contre-vérité s'est transmise fidèlement jusqu'à ce jour, on m'excusera de reproduire ci-après ma protestation d'alors, afin de faire cesser cette plaisanterie malhonnête :

« Je n'ai pas dit non plus que le système que j'appelle hiératique serait une cryptographie qui *dissimulerait* la prononciation par des *rébus*. J'ai protesté plusieurs fois contre cette allégation inexacte. Au lieu de *dissimuler*, le rébus *rappelle* et *indique* le mot qu'il *exprime*, quoique parfois d'une façon imparfaite. L'alphabet même est une composition d'idéogrammes et de phonogrammes; ainsi, le mot ברא, « créer », se compose des signes *bêt-rêsh-aleph*, et le rébus, signifiant « maison-tête-bœuf », produit les phonogrammes *ba-ra-'*. Dans l'écriture syllabique des cunéiformes c'est le même procédé qui est mis en pratique, avec cette différence que, par suite du grand nombre des signes, l'emploi du rébus varie presque à l'infini et se complique par des conventions plus ou moins

savantes ou subtiles, mais le but du système est toujours l'*expression* du mot et non sa *dissimulation*.

« L'emploi simultané des deux systèmes, hiératique et phonétique, chez les Babyloniens, a son parallèle dans l'emploi de nos chiffres romains ou arabes à côté des nombres exprimés en toutes lettres; seulement ce dualisme scripturaire est chez eux plus étendu que chez nous. Comparer les antisuméristes à ceux qui voudraient considérer la Phèdre de Racine comme une forme cryptographique de la Phèdre de Schiller, est une manière de polémiser par trop facile. Rien ne me serait plus aisé que de m'égayer, de la même façon, aux dépens de mes contradicteurs. Ils ont inventé un peuple sumérien qui n'a jamais existé et ils lui attribuent une langue qui n'a jamais été parlée. On voit les plaisanteries que je pourrais faire sur ce sujet. »

Maintenant il sera utile de faire appel à la mémoire de M. Jastrow au sujet d'un entretien qu'il eut avec moi en 1897 à l'occasion du Congrès des Orientalistes de Paris; M. P. Haupt était de la partie. Tout en dégustant une très bonne bière, nous causions sumérien. M. Jastrow m'ayant fait la remarque que l'idée d'une cryptographie à une aussi large échelle lui paraissait difficile à admettre, j'ai protesté et je l'ai assuré qu'une pareille pensée ne m'est jamais venue à l'esprit et que je soutiens, au contraire, que l'idéographie babylonienne est un système naturel, indispensable et destiné à tout le monde. A ce moment M. P. Haupt, qui est encore suməriste, attesta lui-même le fait comme l'ayant trouvé dans mes écrits sur cette matière. Je crois donc que le passage qui contient l'erreur en cause a été écrit avant cet entretien et que M. J. a oublié de l'effacer plus tard. J'espère qu'il tiendra à cœur de faire cette rectification à la première occasion venue. Il évitera ainsi de contribuer involontairement à la propagation d'une contre-vérité qui peut égarer les jeunes assyriologues.

b) M. Tiele n'est pas assyriologue; il n'a pas le droit d'opposer son *veto* au jugement unanime de toute l'école assyriologique, y compris les suméristes, qui reconnaît l'origine sémitique des textes les plus archaïques découverts jusqu'à ce

jour. Cette prétention non justifiée prouve seulement qu'il ne sait pas un mot de la question sumérienne.

Est assyriologue celui qui a manié les textes cunéiformes, qui en a déchiffré ou interprété un certain nombre. Il y a des assyriologues de grande envergure et de proportions plus modestes, comme il y a des bons et des médiocres hellénistes; mais, étant de la corporation, ils ont une voix au chapitre et leur opinion doit être examinée. Ceux dont aucune production ne prouve qu'ils aient jamais fatigué leur vue sur une tablette ou creusé leur tête pour en dévoiler le sens, et M. Tiele est de ce nombre, peuvent assister au débat en simples curieux, ils n'ont pas le droit au vote et encore moins celui de se donner comme spécialistes. Tout le monde peut lire l'Ancien Testament dans la traduction de Luther, mais se proclamer hébraïsant par cela seul, ce serait usurper un titre auquel on n'a pas droit.

c) Si les suméristes les plus obstinés sont obligés de renvoyer aux brumes préhistoriques les textes entièrement « sumériens », c'est parce que le style, même celui des textes datant de 4000 avant notre ère, ne diffère en rien de celui des textes récents dont les auteurs sont certainement des Sémites. On ne constate nulle part la moindre solution de continuité ni dans la forme graphique, ni dans l'ordre des idées qui sont toujours les mêmes dans les textes idéographiques et dans les textes phonétiques. Enfin, parmi les documents de cette ancienne date, il y en a plusieurs qui sont rédigés en phonétique pur, c'est-à-dire en langue sémitique ordinaire.

M. Tiele ne connaît apparemment pas l'état linguistique des nouvelles découvertes. Il y a beaucoup plus que de rares mots et constructions sémitiques dans ces vieux textes; tout y révèle le génie babylonien; dans chaque ligne la moitié des syllabes se reconnaît du premier coup comme dérivant de mots sémitiques usuels; quant à la construction, elle suit aussi strictement l'ordre sémitique que les écrits plus tardifs.

Prenons, pour illustrer cette vérité, les douze lignes qui terminent l'inscription du roi dont le nom est écrit par les signes *lu-gal-zag-gi-si* et qui a régné vers l'an 4000.

SUMÉRIEN	SÉMITIQUE	TRADUCTION
29. Kalam-e	Kalama	Le pays
30. ki-šag-ga	itti libbi	d'une façon bienveillante
31. igi ha-mu-da-gab	inâ lipti	qu'il regarde;
32. nam-šag-ga	libbuta	la bienveillance
33. mu-tar-ri-ku-a	mukin..?	fixée par lui (aux habitants)
34. šu-na mu-da-ni-ti-e-ne	ina idašunu ilaqû	dans leurs mains ils la recevront;
35. sib sag-ta gal	re'u alik mahri	le pasteur qui se tient à la tête
36. da-er he-me	dâriš lû anaku	éternellement que je sois.
37. nam-ti-la-ni-ku	ana balaṭišu	Pour sa vie
38. an-en-lil	(ana) ilu Bel	à (dieu) En-lil
39. lu-gal ki-ag-ni	šarri naramišu	son roi aimé
40. a mu-na-šub	šuata išrukšu	ceci il a consacré.

Dans ces 12 petites lignes qui contiennent 21 mots en tout, l'origine babylonienne s'impose au premier aspect pour les 14 suivants : *kalam* = *kalamu* (r. כל, כלם), « pays, ensemble, univers » ; *ki(n)* = *kinu* (r. כון), « lieu, terre ferme » ; *igi*, « source, œil » (cf. עין) = *iku* (cf. ar. إيك, eth. እዩግ); *nam* = *namu*, « chose, bien » ; *sib* = *asipu* (אסף), « qui réunit le bétail, pasteur » ; *sag* = *shaqu*, « tête, sommet » ; *da-er* = *dâru* (דור), « génération, époque » ; *an* = *anu*, « dieu suprême, Anu » ; *en* = *enu*, « seigneur » (cf. ענה, ענת); *lil* = *lilu*, « certain démon » (לילית); *lu* (abr. de *mu-lu*) = *umulu*, *amelu*, « homme » ; *gal* = *gallu* (جليل), « grand » ; *shub* (שוב), « tourner, diriger, adresser, donner, consacrer » ; *e-ne*, indice du pluriel = *âni*.

Le génie sémitique apparaît dans les compositions : *igi gab*, « ouvrir les yeux », pour « regarder » = פקח עין ; *sag-ta gal*, « qui se tient à la tête », pour « chef, supérieur » = *alik mahri* = הולך (עומד) בראש ; *he-me* = *lu anaku* ; la construction est celle du babylonien ordinaire, sauf quelques modifications nécessitées par le procédé idéographique et que j'ai expliquées dans mes écrits. L'intelligence des phénomènes que nous ne pouvons pas encore expliquer, se fera à mesure que nous connaîtrons mieux le lexique babylonien.

d) Notre contradicteur est donc mal informé sur la proportion et la nature des éléments sémitiques contenus dans les textes archaïques. Sa comparaison avec les mots français admis en flamand, reste sur la surface. Comme idiome réel, le sumérien aurait été une espèce de patois nègre où les mots babyloniens seraient horriblement altérés et estropiés ; mais dans ce cas même, qui témoignerait d'une pénétration préhistorique du sémitisme dans l'idiome allophyle, comment expliquer le fait que le sumérien n'a pas exercé à son tour une influence analogue sur l'idiome sémitique pour le transformer en un patois de mauvais aloi ? M. Tiele ne s'est évidemment pas posé cette question. Mais le fait demeure néanmoins acquis : tandis que le réputé sumérien, d'une part, est saturé de mots sémitiques remontant jusqu'à l'âge de l'invention de l'écriture, d'autre part, ne dévie de la construction sémitique locale que dans des cas bien déterminés, la langue réelle de la Babylonie, — si l'on excepte une série de mots artificiels, analogues aux compositions modernes : *abécédaire* et *éléments* (*elementa*), dérivés respectivement d'anciennes corruptions des noms des lettres *alpha*, *bêta*, *gamma*, *elle*, *emme*, *enne*, lesquels transformés à leur tour de *alph*, *bêt*, *gamal*, *lamed*, *mêm*, *noun*, — s'est conservée dans une pureté remarquable jusqu'au moment de sa disparition sous les Arsacides, car les groupes « sumériens » qui y figurent à tous les âges, ainsi que le prouvent les compléments phonétiques qui les affectent très souvent, sont, de l'avis de tout le monde, des expressions idéographiques qui doivent être remplacées par les équivalents sémitiques. On n'a qu'à exécuter cette opération exclusivement graphique pour obtenir un texte d'un sémitisme aussi pur qu'une page de la Genèse ou d'un chant des Mo'allaqas. M. Tiele comprendra-t-il maintenant pourquoi des assyriologues raisonnables qui, pour une raison ou une autre, ne veulent pas rompre en visière avec les suméristes haut placés, prennent le parti extrême de reléguer la civilisation sumérienne « à des milliers d'années avant *Lugal-zag-gi-si* et de retenir comme une *possibilité*, abandonnée au domaine de l'archéologie, qu'au IV^e millénaire avant J.-C. la langue et les auteurs de cette civilisation s'étaient déjà complètement fondus dans la masse sémitique ?

e) M. Tiele est un historien de grand mérite. Il sait admirablement combiner les données éparses sur n'importe quel événement pour en faire un tableau harmonieux. Il dessine à la perfection le mouvement tumultueux des peuples et des races, le choc des armées rivales; décrit les champs des batailles; juge avec une grande finesse la valeur des bulletins de victoire perpétués sur la pierre, sur des feuilles volantes de papyrus ou sur les tablettes d'argile. Il s'entend à raviver ces scènes d'un esprit de critique positive qui manque parfois à certains « historiens de génie » qui créent d'avance un cadre fictif pour y classer les races humaines d'après des dispositions natives condamnées à la plus fatale immuabilité. Son histoire de l'Assyrie et de la Babylonie repose entièrement sur les textes traduits par les assyriologues, et cependant, les assyriologues eux-mêmes la consultent avec intérêt et profit comme on consulte un bon livre de botanique après avoir contemplé avec admiration les plantes singulières dans un vaste parterre. Pourquoi faut-il qu'en ce qui concerne le rôle de l'élément réputé non-sémitique de ces contrées, M. Tiele ait accepté de pure complaisance et sans une notable rectification, les opinions de prédécesseurs qui n'étaient que des épigraphistes? S'il avait voulu faire usage de son sain jugement habituel dans cette partie de l'histoire euphratique, fort de ses expériences de l'histoire comparée des autres peuples du globe, il aurait dit aux petits *historisants* sumérologues : « Assez, messieurs, vous divaguez ! »

« Vous concluez des doubles formes des noms propres—je ne m'occupe pas des textes mêmes — que la Babylonie contenait simultanément deux peuples qui ont donné aux hommes et aux choses des noms tirés de leur langue. Je vois d'autre part que Ninive, la capitale du pays exclusivement sémitique d'Assyrie, s'écrit tantôt *ni-nu-a*, tantôt *e-ha*, pouvez-vous soutenir qu'à côté des Sémites il y avait aussi des « Sumériens » en Assyrie?

« Il y a plus, les rois assyriens ont presque toujours leurs noms écrits en sumérien; un d'entre eux, Asarhaddon, porte constamment dans les textes cunéiformes le nom de *an-shar-shish-mu* qui a le même sens que la forme sémitique et historique. Prétendrez-vous que ces rois sémites ont fait traduire leurs

noms en une langue étrangère pour s'en pavaner? Ce serait vraiment une œuvre de fous. La folie n'est pas moindre en ce qui concerne le dualisme des noms propres babyloniens. Ceux-ci devaient avoir institué de fameuses agences de traduction, pour que chaque enfant nouveau-né, noble ou roturier, pût recevoir deux noms équivalents, l'un en sémitique, l'autre en sumérien. Je ne vous parle même pas de la difficulté de l'exécution ; comme historien je trouve que ces sortes d'agences n'ont existé dans aucun autre pays à population mixte et il m'est impossible de l'admettre en Babylonie.

« Vous n'êtes pas au bout de vos peines, messieurs les sumérologues. Vous parlez couramment de dynasties sumériennes interrompues par des dynasties appartenant à la race conquérante des Sémites; comment les distinguez-vous? Ne dites-vous pas que les Sémites portaient, eux aussi, un nom sumérien chacun? L'histoire babylonienne enregistre souvent des changements de dynasties par suite d'invasions étrangères. Nous savons que les Susiens, les Kaššites, les Assyriens, les Chaldéens ont souvent réussi à supplanter les dynasties indigènes et à maintenir plus ou moins longtemps leur hégémonie sur le pays, mais on ne trouve dans vos traductions aucune trace de guerres et de rivalités dynastiques entre Sémites et Sumériens. Voudrez-vous nous faire croire que la chose s'est faite à l'amiable, sans trouble ni commotion, de façon que cela ne valait pas la peine qu'on en parlât? Pauvres historiens que vous êtes! L'expérience aurait pu vous apprendre que celui qui veut détrôner un roi ne lui dit pas : Permettez, Sire, vous et les vôtres occupez trop longtemps le trône; maintenant, ôtez-vous de là pour que moi et les miens nous y asseyions aussi pendant quelques générations. L'expérience vous aurait appris également que le monarque qui entend un tel discours, loin de répondre : « Volontiers, cher ami, je descends du trône tout de suite, montez-y, s'il vous plaît », fait trancher la tête de son poli rival et étouffe la révolte en massacrant par centaines et par milliers les partisans de son concurrent. Si de pareils événements sont soigneusement notés dans les chroniques locales à propos des chassés-croisés qui se sont produits entre les dynastes voisins de la même race, comment n'auraient-elles pas

enregistré les troubles et les changements amenés par l'arrivée violente au gouvernement d'une race étrangère ? Donc, si les annales babyloniennes gardent le silence le plus absolu sur des compétitions politiques entre Sémites et Sumériens, il faut logiquement conclure que ces derniers n'ont pas existé en Babylonie, du moins à l'époque historique où ce pays était déjà occupé par une population sémitique. »

Voilà ce que M. Tiele aurait pu dire aux sumérologues de la première heure. Son prestige de penseur et d'historien aurait, sans aucun doute, fait réfléchir ces épigraphistes aux erreurs ethnologiques qu'ils étaient en voie de propager. Au lieu de cela, il a simplement emboîté le pas derrière eux et mis au service de la mauvaise cause sa verve et son autorité, et, quand les suméristes, chassés de position en position par leurs adversaires, sont obligés de se réfugier dans les brumes préhistoriques en désespoir de cause, il reste seul sur l'ancien champ de bataille abandonné et, sans même essayer de fortifier sa cause par des arguments nouveaux et de son cru, il continue de parler de Sumériens, auteurs de textes cunéiformes, et semble même tout glorieux de se trouver seul sur la brèche ! Il lui est arrivé ce qui ne manque jamais d'arriver à celui qui dédaigne trop ses adversaires. Le brave mais trop candide Samson en a fait l'expérience après qu'il eut perdu sa chevelure magique par la main de son infidèle compagne. Il eut beau pousser son cri tonnant : « Me voici, Philistins ! », les Philistins ne se laissèrent plus intimider.

J. HALÉVY.

Tobie et Akhiakar[1].

Ces deux personnages fictifs sont les héros de deux contes faisant partie de la littérature juive post-biblique; l'un est représenté par le livre deutérocanonique ou apocryphe de Tobie, l'autre par le livre d'Akhiakar, relégué d'un commun accord parmi les compositions pseudépigraphiques. Cependant les romans sont étroitement liés l'un à l'autre, car les héros sont de très proches parents. C'est à Tobie que nous devons ce renseignement.

HISTOIRE DE TOBIE

Tobie, Nephthalite déporté de Galilée à Ninive par Énémessar[2], roi des Assyriens, persévéra seul de toute sa famille dans sa fidélité au culte de Yahwé, s'abstint de manger avec les païens, exerça la plus large bienfaisance envers les pauvres fidèles et se fit un devoir d'enterrer les morts de sa nation, que l'édit royal condamnait à rester sans sépulture. Lorsque Sennachérib, successeur d'Énémessar, eut été rendu furieux contre les Juifs à cause de son échec sous les murs de Jérusalem, cet acte de piété lui attira la colère du despote, qui donna l'ordre de le mettre à mort et de confisquer tous ses biens. Tobie fut obligé de se cacher avec son fils Tobias et sa femme Anna. Cinquante jours après, Sennachérib ayant été tué par ses fils, Sacherdon[3] monta sur le trône et nomma Akhiakar, le fils d'Anaël, son économe et son garde des sceaux. Akhiakar obtint la grâce pour son oncle et Tobie put retourner à Ninive. La veille de la Pentecôte, juste au moment du dîner, Tobie dut renoncer au repas pour aller enterrer un cadavre

1. L'orthographe de ces noms sera justifiée plus loin.

2. Corruption de *Salmanessar*, שלמנאסר, le conquérant de Samarie (II Rois, XVII, 3-6), d'après les légendes juives qui l'identifient avec *Sargon*, lequel était en réalité son successeur immédiat (Isaie, XX, 1) et le vrai conquérant de la ville précitée. Dans II Rois, XVII, 6, il faut rétablir le nom de סַרְגוֹן après le verbe לָכַד.

3. Corruption de *Asarhaddon*, אסרחדון (*ibidem*, XIX, 37).

abandonné, et de telle manière la fête se changea pour lui en deuil. Ne pouvant rentrer chez lui en état d'impureté, il se coucha près du mur extérieur de la maison et eut le malheur de recevoir dans les yeux la fiente chaude des hirondelles qui nichaient sur le mur, ce qui lui fit perdre la vue, malgré les efforts des médecins qu'il avait consultés. Pour comble de malheur, Akhiakar partit pour l'Élymaïde et ne put plus pourvoir à ses besoins comme il avait l'habitude de le faire depuis cet accident. A la pauvreté se joignit aussitôt la dissension domestique entre les deux époux, due à ses scrupules exagérés à l'égard de sa femme Anna qui, se croyant offensée, lui lança le reproche d'hypocrisie. Tobie, l'âme brisée, veut mourir.

Le point de retour est amené au moyen d'une action parallèle.

Au même instant, à Ecbatane de Médie, un autre innocent, las d'entendre les injures de ses parents et de ses domestiques, est dans le plus profond désespoir. Sara, fille unique de Raguël, cousin de Tobie, a vu mourir successivement ses sept fiancés au moment où ils entraient dans la chambre nuptiale, et la rumeur publique l'accusait de les avoir assassinés. Le vrai auteur du massacre était le démon Asmodée qui, amoureux de la jeune fille, voulait se débarrasser de ses rivaux. Dieu résolut alors de sauver en même temps les deux innocents. Il envoya l'ange Raphaël, sous la forme d'un jeune homme, auprès de Tobie qui cherchait un guide pour accompagner son fils Tobias à la ville de Rhages en Médie, auprès d'un de ses parents nommé Gabaël, afin de retirer une forte somme d'argent qu'il lui avait confiée depuis plusieurs années. Les voyageurs se mettent en route. Ayant atteint le bord du Tigre, ils prennent un poisson, dont Raphaël, qui se donne le nom d'Azarias, lui recommande de conserver le fiel ainsi que le cœur et le foie, le premier à cause de sa propriété de faire disparaître les taches blanches qui se forment sur la pupille de l'œil, les deux autres parce que, lorsqu'on les met sur des braises ardentes, leur fumée a la vertu de faire fuir les démons. Arrivés à Ecbatane, Azarias engage Tobias à demander la main de Sara. Les parents et la jeune fille elle-même repoussent sa demande en lui exposant sincèrement le péril qu'il courra immanquablement

par suite de la jalousie féroce du démon ; ils sont pourtant obligés de céder aux instances de Tobias et de son compagnon. La noce est préparée dans une angoisse indescriptible. A son entrée dans la chambre nuptiale, Tobias fait griller le cœur et le foie du poisson sur des charbons allumés et fait fuir Asmodée jusqu'aux confins de l'Égypte supérieure. Le lendemain Azarias se rendit à Rhages, retira l'argent déposé et revint à Ecbatane avec Gabaël, auxquels se joignirent bientôt Akhiakar et son neveu Nasbas[1], et tous assistèrent joyeusement aux festins de la noce qui durèrent deux semaines. Les nouveaux mariés retournèrent ensuite à Ninive. En embrassant son père, Tobias lui mouilla les yeux avec le fiel du poisson et celui-ci recouvra la vue. Tobie, qui avait alors 58 ans, vécut encore 100 ans au milieu du bonheur le plus parfait. Avant de mourir, il exhorta son fils Tobias à rester fidèle à la religion en lui enjoignant de quitter Ninive après la mort de sa mère, en prévision de la destruction prochaine de cette ville, prédite par le prophète Jonas. En guise d'enseignement pratique, il lui cita les exemples suivants pour prouver que la bienfaisance est toujours récompensée et l'ingratitude toujours punie :

« Mon fils, vois ce qu'Adam a fait à Akhiakar, qui l'avait élevé, comment de la lumière il l'a conduit dans les ténèbres et comment il l'a récompensé. Cependant Dieu sauva Akhiakar, l'autre a reçu son salaire et est descendu dans les ténèbres.

« Manassé a exercé la charité et a été préservé du filet de la mort que lui avait tendu (Aman); Aman, au contraire, est tombé dans le filet et y a péri[2].

« Et maintenant, enfants, voyez ce que vaut la bienfaisance et comment la justice procure le salut. »

Après la mort de sa mère Anna, Tobias quitta Ninive et s'établit à Ecbatane auprès de son beau-père Raguël, où il jouit de la plus grande prospérité. Il mourut à l'âge de 129 ans et, avant de quitter ce monde, il eut la satisfaction d'apprendre que Ninive avait été détruite et ses habitants amenés en captivité par les forces alliées de Nabuchodonosor et d'Asveros.

1. Nom corrompu, dont la forme primitive sera établie plus loin.
2. Ce passage corrompu sera corrigé plus loin.

MANASSÉ EST-IL MARDOCHÉE?

Arrêtons-nous d'abord sur ce conte, auquel M. Théodore Reinach vient de consacrer des remarques bien intéressantes à propos de son étude sur le roman d'Akhiakar. En citant l'allocution de Tobie[1], le savant helléniste s'exprime ainsi qu'il suit :

« Ce texte, quoique obscurci par quelques fautes de copiste, n'est pas, comme l'a dit Reuss, un tissu d'énigmes. Il devait même être très clair pour le lecteur contemporain du livre de *Tobie*. L'auteur, voulant prouver que la bienfaisance est toujour récompensée, l'ingratitude toujours punie, rappelle deux précédents; il a du choisir parmi ceux qui étaient familiers à tous ses lecteurs. Le second n'est pas autre chose, à mon avis, que l'histoire d'Esther. Le « filet » dont le juste a été préservé et où est tombé son persécuteur, c'est tout simplement le gibet auquel Aman avait juré de pendre Mardoché et où Aman lui-même fut pendu. Aman n'est-il pas nommé en toutes lettres? Il est vrai qu'au lieu de *Mardochée* le texte nous offre le nom de *Manassé*. Cela prouve seulement que les versions, très divergentes, de l'histoire d'Esther, variaient sur ce nom comme sur plusieurs autres de ce récit. C'est ainsi que le père de la reine s'appelle *Abikhaïl* dans notre texte hébreu, *Aminadab* dans celui qu'a suivi le traducteur grec; le roi *Ahasveros* (Xerxès), dans l'un, devient *Artaxerxès* dans l'autre; le double nom de la reine elle-même — Esther, Hadassa — atteste l'existence primitive et la fusion ultérieure de deux versions dont l'une l'appelait Esther, l'autre Hadassa. Le nom de Mardochée, par son origine païenne — le dieu babylonien Mardouk — avait pu choquer des critiques orthodoxes ; de là sort son remplacement par le nom purement juif de Manassé dans le texte du livre d'Esther qu'avait entre les mains l'auteur de *Tobit*. — Objectera-t-on qu'il est absurde de placer dans la bouche de Tobit, supposé contemporain d'Asarhaddon, une allusion à un fait qui est censé s'être passé sous Xerxès? Mais qui nous garantit que dans la forme primitive de l'histoire d'Esther la

1. M. Reinach orthographie ces noms « Tobit » et « Akhikhar ».

scène se passait en Perse et non en Assyrie? Et puis la *agada* en est-elle à un anachronisme, à une inconséquence près[1]? »

Personne, certes, n'estime plus que nous la science de M. Th. Reinach comme helléniste et comme archéologue. La critique biblique demande d'autres aptitudes et je m'empresse d'ajouter qu'il s'en est douté dans une certaine mesure. Allons donc droit devant nous et, en évitant les circonlocutions inutiles, déclarons en toute sincérité que ce branle-bas général dont le livre d'Esther reçoit la secousse principale repose sur une base des plus chancelantes. Les histoires de Tobie et d'Akhiakar et, à plus forte raison, celle d'Esther ne sont pas tirées de contes populaires; le peuple invente bien des historiettes et des apologues amusants ou tragiques, du genre de ceux qui se passent journellement près de lui; il ne lui vient pas à l'idée de placer ses récits dans des milieux étrangers, surtout de les assaisonner de traits de mœurs locaux et de noms propres exotiques — réels ou fictifs, c'est tout un — qui n'ont pour lui aucun intérêt. Pareilles constructions sont les œuvres personnelles et réfléchies d'écrivains, de littérateurs. Quand on descend aux détails du passage précité, les contradictions se pressent malgré nous et, au risque d'être taxé d'arriéré ou de farouche polémiste, il nous est impossible de supprimer les motifs de notre opposition. Nous les ferons suivre dans l'ordre des énonciations que nous nous proposons d'examiner.

1. Le Manassé du sermon de Tobie ne saurait être le même que le Mardochée du livre d'Esther. Le parallélisme avec Akhiakar exige impérieusement la présence de deux types inséparables dont l'un incarne la bienfaisance la plus désintéressée, l'autre la plus noire ingratitude. Mardochée et Aman ne se connaissent même pas. Le premier n'a jamais obligé le ministre d'Asveros[2] et son acte de bienfaisance se borne à l'adoption de sa nièce Esther, devenue orpheline. Le second, non seulement

1. *Un Conte babylonien dans la littérature juive, le Roman d'Akhiakar*. Paris, 1899, p. 1-2.

2. Ce fait a tellement frappé les docteurs talmudiques qu'ils ont inventé une légende d'après laquelle Aman, pressé par la faim dans sa jeunesse, se serait vendu comme esclave à Mardochée, afin que celui-ci lui fournît la nourriture quotidienne.

ne doit rien à Mardochée, il en reçoit, ou, plus exactement, croit en recevoir, des affronts journaliers. Le nom de *Aman* que porte l'adversaire de Manassé ne signifierait pas grand'-chose quand même la leçon aurait été garantie par l'unanimité des manuscrits, ce qui n'est nullement le cas, puisque le *Sinaiticus* offre *Nadab* au lieu de *Aman*. Ἀμάν peut exprimer les noms primitivement orthographiés אמן, המן, חמן et עמן; pour fixer la vraie origine du nom en question, il faut au moins un commencement de preuve.

2. Le nom de Mardochée figure dans toutes les versions; il n'y a jamais eu d'hésitation à ce sujet. Le fait que les Septante appellent le père d'Esther *Aminadab* au lieu de *Abiḥaïl*, loin de venir d'une variante, a sa source dans la fausse lecture בת־נדב («fille de Nadab = ʿAmmi-Nadab») au lieu de בת־דדו, « fille de son oncle » qu'offre le texte hébreu (Esther, II, 7), lecture qui a déterminé le changement systématique de *Abiḥaïl* en *Aminadab* dans tous les passages suivants. Esther et Hadassa ne constituent pas non plus des variantes, mais l'un est le nom civil, probablement d'origine perse, l'autre le nom juif. Quant à l'identification de *Ahasveros* tantôt avec Xerxès, tantôt avec Artaxerxès, elle répercute des systèmes chronologiques différents et n'a rien à voir dans des variantes plus ou moins correctes.

3. Nous passerons rapidement sur la supposition que le nom à teinte païenne de Mardochée, dérivé du dieu babylonien Mardouk, a pu choquer des critiques orthodoxes qui l'auraient remplacé par le nom purement juif de Manassé. Ce seraient des scrupules bien mal venus, après avoir laissé le nom abhorré dans le livre canonique d'Esther. L'idée même se fonde du reste sur un anachronisme exégétique, car le rapprochement de Mardochée et de Mardouk est le produit de la philologie moderne; les anciens interprètes, juifs comme chrétiens, voyaient dans ce nom un mot composé araméen, מר־דכי, « myrrhe pure ».

4. Si dans la forme primitive du livre d'Esther la scène s'était passée en Assyrie, personne n'aurait certainement conçu l'idée absurde de la placer en Perse. Là l'édit ordonnant la

destruction de la race juive aurait eu sa raison d'être dans la défaite de Sennachérib ; un monarque perse n'avait aucune raison d'en vouloir aux Juifs qui avaient été en faveur auprès de ses ancêtres Cyrus et Darius. Le fait est si vrai que le narrateur a été obligé de faire apprendre à Ahasveros par Aman l'existence des Juifs dans son empire et leurs mœurs particulières[1]. Ce tour énormément forcé, ainsi que la mention formelle des Satrapes, אחשדרפנים, et les noms perses très peu altérés, attestent bien que le fond de l'aventure appartient exclusivement à l'époque des Achéménides.

Mais quel est ce Μανασσῆς si miraculeusement échappé au piège du méchant Aman? Sans être grand clerc en grec, j'ai le sentiment : 1° que Ἀμάν ou Ἀδάμ doivent disparaître devant la leçon Ναδάϐ du *Sinaiticus* et la forme relativement plus correcte de la *Vetus Itala*: Nabad (légèrement altéré de Ναϐάλ) ; 2° que Μανασσῆς doit subir le même sort et être remplacé par une leçon qui résulte clairement de la comparaison du passage dans les trois documents qui constituent la base de toute la critique littéraire du livre de Tobie.

CODEX SINAITICUS	CODEX VATICANUS	VETUS ITALA
Καὶ ἐξῆλθεν εἰς τὸ φῶς Ἀχίκαρος καὶ Ναδὰϐ εἰσῆλθεν εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος ὅτι ἐζήτησεν ἀποκτεῖναι Ἀχείκαρον. Ἐν τῷ ποιῆσαι με (!) ἐλεημοσύνην ἐξῆλθεν ἐκ τῆς παγίδος τοῦ θανάτου ἣν ἔπηξεν αὐτῷ Ναδάϐ, καὶ Ναδὰϐ ἔπεσεν εἰς τὴν παγίδα τοῦ θανάτου καὶ ἀπώλεσεν αὐτόν.	Καὶ Ἀχιάχαρον μὲν ἔσωσεν, ἐκείνῳ δὲ τὸ ἀνταπόδομα ἀπεδόθη, καὶ αὐτὸς κατέϐη εἰς τὸ σκότος Μανασσῆς ἐποίησεν ἐλεημοσύνην, καὶ ἐσώθη ἐκ παγίδος θανάτος ἧς ἔπηξεν αὐτῷ. Ἀδὰμ δὲ ἐνέπεσεν εἰς τὴν παγίδα καὶ ἀπώλετο.	Sed reddidit Deus malitiam illius ante faciem ipsius : et Achicar exiit ad lucem, Nabad autem intravit in tenebras æternas, quia quæsivit Nabad Achicarum occidere.

Il est facile de voir que la leçon du Vaticanus *καὶ αὐτὸς κατέϐη εἰς τὸ σκότος Μανασσῆς ἐποίησεν ἐλεημοσύνη κ. τ. λ.*, qui n'offre aucun sens doit être corrigée en *καὶ αὐτὸς κατέϐη εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος αὐτὸς* (ou *ὃς μὲν*) *ἐποίησεν ἐλεημοσύνην κ. τ. λ.* Cette phrase n'est qu'une répétition énergiquement variée de la phrase précédente.

1. Esther, III, 8.

HISTOIRE D'AKHIAKAR D'APRÈS M. REINACH

Reuss avait donc raison de dire que le dernier discours de Tobie contenait des énigmes dont il ne pouvait pas donner le mot. Cependant, à l'heure qu'il est, l'histoire de Manassé s'évanouit devant un examen comparatif des textes, et celle d'Akhiakar est parfaitement éclaircie par une riche série de manuscrits syriaques, arabes, éthiopiens, arméniens, grecs et slavons réunis et publiés dans un volume par MM. F. C. Conybeare, J. Rendel Harris et Mme Agnes Smith Lewis[1]. En voici un résumé que nous empruntons à M. Théodore Reinach[2].

Akhiakar, vizir du roi d'Assyrie Sennachérib, et réputé pour sa sagesse aussi bien que pour son immense fortune, n'a jamais pu avoir des fils. Las d'importuner les dieux de ses prières, il finit par adopter son neveu Nadan ; il l'instruit dans sa science, le présente au roi comme son successeur et lui abandonne même la gestion de ses biens. Nadan en abuse avec tant de scandale, montre tant de folie et de dissipation, que le vieillard est obligé de le chasser de chez lui. Là-dessus Nadan, pour se venger, recourt à un moyen qui n'a jamais cessé d'être à la mode : il contrefait une correspondance censément échangée entre Akhiakar et deux rois rivaux de Sennachérib et s'arrange de manière qu'elle tombe entre les mains du roi. Les lettres portent le sceau d'Akhiakar, elles révèlent les plus noires trahisons ; Sennachérib, sans vouloir rien entendre, ordonne qu'on coupe le cou au vizir félon. Heureusement Akhiakar avait jadis sauvé la vie à l'officier chargé de cette pénible mission. Un bienfait n'est jamais perdu. A la place du vizir, l'officier fait décapiter un esclave criminel, et cache le vieillard dans un trou creusé sous son propre palais ; de là il a la mortification d'entendre Nadan, entré en possession de son héritage et de ses honneurs, faire nuit et jour bombance au-dessus de sa tête.

1. Je ne connais cette publication que par les citations qu'en font les articles de MM. Théodore Reinach et Emmanuel Cosquin. Les articles de ce dernier savant n'ont d'ailleurs été consultés qu'à l'occasion de la question d'originalité que je discute à la page 50.

2. Article cité, p. 5-8.

Cependant, le roi d'Égypte, ayant appris la mort du sage
ir de Sennachérib, adresse un cartel au roi d'Assur : si Sen-
chérib lui envoie un architecte capable de lui bâtir un châ-
u entre la terre et le ciel et en même temps de répondre à
ites ses questions, à lui les tributs d'Égypte pendant trois
s ; sinon, il devra, pendant le même laps de temps, payer
Pharaon les tributs de l'Assyrie. Naturellement, Sennaché-
, sot comme un roi d'opérette, et Nadan, aussi obtus qu'in-
it, ne voient goutte au problème proposé par le Pharaon.
nnachérib se lamente, il déplore le supplice peut-être immé-
é qui l'a privé d'un conseiller aussi sage qu'Akhiakar. A ce
ment, l'officier chargé des hautes œuvres rentre en scène ;
se jette aux pieds du roi et lui révèle l'existence et la retraite
l'ex-vizir. Akhiakar sort de la tombe où il a été enseveli vi-
nt « avec des cheveux traînant jusqu'à terre et des ongles
chus comme les griffes d'un aigle ». Le roi, bientôt persuadé
son innocence, le rétablit dans ses dignités et l'envoie, sous
faux nom, comme ambassadeur en Égypte pour accomplir
épreuves et deviner les énigmes du Pharaon. Bien entendu,
hiakar s'acquitte brillamment de sa mission et revient chargé
s présents du Pharaon et des tributs de l'Égypte. A son retour,
obtient de Sennachérib que son neveu Nadan soit livré à sa
rci. Il le met aux fers, l'enferme à son tour dans un sombre
chot et lui adresse un très long sermon de morale, assaisonné
effroyables menaces. Mais le ciel lui épargne le désagrément
se souiller du sang de son neveu : en entendant ses repro-
es, le corps de Nadan se met à gonfler, gonfler comme une
tre... et finit par crever. « Ainsi, conclut le conteur arabe,
ui qui creuse une fosse pour son frère y tombera lui-même,
celui qui tend un piège y sera pris... Amen ! Amen ! Amen ! »

A la différence de l'histoire de Tobie qui forme une masse
mpacte, malgré les prières et les sermons qui s'interposent
ns un but parénétique, le récit d'Akhiakar présente un cadre
is élastique, surtout dans sa dernière partie, composée d'une
ile d'épreuves pratiques, de proverbes et de devinettes qui
uvent subir des additions ou des suppressions, voire être
rtiellement détachés pour former une petite collection de
aximes à part. La version éthiopienne, bien qu'elle émane

d'un texte arabe qui contenait le récit tout entier, a pris le dernier parti et s'est bornée à reproduire les maximes seules. L'histoire fondamentale, à l'abri de pareilles mutilations, voit néanmoins disparaître dans la version indienne l'épisode relatif à la punition du traître et, au moyen du facile changement de noms propres, la scène est transportée dans l'Inde. Les vicissitudes de ce conte chez les Grecs sont des plus curieuses. La version grecque, du moins la seule qui nous soit parvenue, met l'aventure sur le compte d'Ésope. Depuis longtemps nos lecteurs ont reconnu, en effet, dans l'histoire d'Akhiakar et de Nadan, un épisode célèbre et facile à détacher de l'amusant roman qui a figuré pendant plusieurs siècles en tête de toutes les éditions des *Fables ésopiques* et qu'à traduit le bonhomme La Fontaine. L'auteur alexandrin ou gréco-romain, quel qu'il soit, auquel nous devons le roman d'Ésope, s'accorde sur toutes les circonstances essentielles du récit avec les versions arabe, syriaque, arménienne, slave du conte d'Akhiakar; même les préceptes moraux placés dans la bouche du héros et les énigmes proposées par le Pharaon sont de part et d'autre à peu près identiques. Seuls les noms diffèrent. Akhiakar s'appelle Ésope, son fils adoptif Ennos, le roi de Babylone (et non de Ninive) Lykéros, le bourreau Hermippos, le roi d'Égypte Nectanébo. Telles sont, du moins, les formes données par le texte dit de Planude; mais, dans la version plus ancienne publiée par Westermann, le roi de Babylone porte le nom purement grec de Lycurgue, et le fils adoptif d'Ésope, le nom transparent d'*Aínos*, c'est-à-dire « fable » en grec, dont Ennos n'est qu'une corruption. Le rédacteur a même, par inadvertance, laissé subsister un passage qui prouve que dans une des formes du roman, Lycurgue était roi en Grèce et non à Babylone. »

ORIGINE DU RÉCIT D'AKHIAKAR

Au sujet de l'origine et de l'histoire du livre d'Akhiakar, les opinions sont très divergentes. M. Meissner[1] admet qu'il a

1. Voir la très intéressante étude intitulée *Quellenuntersuchungen zur Haikargeschichte* (ZMG, 48, p. 171-197). En écrivant ces lignes, je n'ai eu sous les yeux que les remarques de M. Lidzbarski (ZMG, 48, p. 671-675).

passé par l'évolution suivante. Il a été composée au IIe siècle avant l'ère chrétienne par un Juif de Syrie, en langue grecque, notamment avec Akhiakar et Nadan comme héros, tout comme les versions syriaque, arabe et slave. Plus tard, un inconnu remania la matière en épisode de la vie d'Ésope, et plus tard encore, vers l'an 700, un Syrien remania à son tour cette partie de la biographie d'Ésope et attacha l'histoire transformée de nouveau à Akhiakar et Nadan. Cette transformation syriaque fut traduite en arabe au moyen âge, où elle fut aussi traduite en grec et de cette langue en slavon. A cet exposé M. Lidzbarski remarque avec raison : « Je crois que jamais un livre n'a eu une pareille histoire. »

La version syriaque étant la plus ancienne de toutes, la question la plus importante est donc de savoir d'où elle émane. M. Hoffmann croit pouvoir en attribuer la composition à un des missionnaires chrétiens qui, partis d'Édesse et de Nisibis, gagnèrent au christianisme l'Assyrie proprement dite, composition placée sur la base du livre de Tobie. Contre ce point de vue M. Lidzbarski met en ligne le considérations qui suivent :

1) Il est un fait que les Syriens orientaux ne connaissaient point le livre de Tobie (Nöldeke), la base invoquée n'existait donc pas pour eux.

2) Un clerc syrien aurait difficilement créé un livre où se manifeste un tel indifférentisme religieux. En convertisseur de païens, il n'aurait pas fait dire par Dieu à Akhiakar qui se détournait des idoles et se tournait vers lui, que la malédiction de la stérilité doit continuer à l'accabler, parce qu'il a auparavant rendu hommage au polythéisme. Au contraire, il aurait volontiers saisi l'occasion de montrer aux païens que Dieu pardonne à l'homme qui tourne le dos au paganisme et vient à lui.

3) Le style a tellement la couleur de l'Ancien Testament — cf. déjà au début : « Il arriva aux jours de Sennachérib », c'est-à-dire ויהי בימי סנחריב — qu'un Syrien était difficilement en état de l'imiter si fidèlement, quand même il en aurait eu la volonté, pour laquelle il n'avait d'ailleurs aucune raison.

4) S'il était, cependant, un aussi excellent connaisseur de la Bible, il ne lui aurait pas échappé le passage d'Isaïe, XXXVII,

37-38, d'après lequel Asarhaddon était le fils et non le père de Sennachérib.

5) Un Syrien du temps plus tardif n'aurait pas été embarrassé pour trouver des noms perses. Les noms Akhaš et Samechlim ne peuvent pas facilement avoir pour base des noms perses. Achaš pourrait être forgé de Ahašveroš.

M. Lidzbarski ajoute : Tous ces arguments ont aussi leur valeur contre l'opinion que l'histoire syriaque est un remaniement de l'histoire d'Ésope, chap. XXIII-XXXII. Meissner apporte, il est vrai, plusieurs arguments en faveur de sa thèse, mais aucun d'eux ne soutient l'examen.

1) L'auteur syriaque n'aurait pas supprimé la remarque, dans la biographie d'Ésope, que dans les temps anciens il existait entre les rois des luttes d'énigmes, s'il l'y avait trouvée. Par elle il aurait plutôt donné à son propre récit une apparence historique. Mais, par cette dernière raison même, le transformateur de la biographie d'Ésope peut l'avoir fait en le tirant soit du récit même, soit des passages de Josèphe (*Antiquités*, VIII, 5) et de Plutarque, *Symp.*, c. 6.

2) On ne voit pas pourquoi l'admission de quatre aigles serait plus primitive que celle de deux. D'après les versions syriaque et arabe, les garçons montent sur les aigles ; à cause de cela il y a deux aigles pour deux garçons. Les deux paniers n'ont été faits que pour y transporter les deux aigles. Cf. Salḫâni, XVI, 7.

3) Il est plus vraisemblable que les quatre comparaisons, si semblables l'une à l'autre, ont paru en trop au remanieur grec et qu'il n'en a retenu que deux ; le cas inverse l'est bien moins. On ne doit pas oublier que, dans le slavon aussi, il n'y a qu'une seule comparaison, bien qu'il soit visible que le traducteur connaissait les autres.

4) L'énigme de l'année n'est d'aucune façon « certainement grecque », ainsi que Windisch vient de le montrer.

4) Le tour avec la lettre de crédit peut aussi primitivement avoir eu la forme qui se trouve dans la version syriaque; celle de la *Vita Æsopi* peut être un raffinement.

6) L'histoire d'Akhiakar est-elle composée au IIᵉ siècle avant le Christ, alors les dictons qui s'y trouvaient du coup ne peuvent

pas émaner de Maximus ou de Babrius : y sont-ils introduits postérieurement, ils peuvent aussi s'être introduits plus tard dans la version syriaque toute faite. De telles collections de maximes en vertu du peu de cohésion de leurs parties accueillent toujours des élément étrangers, comme elles en donnent beaucoup aux autres. A quel degré ce cas se présente-t-il dans notre histoire ? cela on l'apprend par la comparaison des différentes versions.

M. Lidzbarski conclut : « Maintenant, s'il n'est pas vraisemblable que la version syriaque soit l'original ou qu'elle se soit constituée par la Vita Æsopi, on pourrait admettre peut-être qu'elle est la traduction d'une histoire composée avant le livre de Tobie, où il y est fait allusion. Elle peut donc avoir été primitivement rédigée aussi bien en grec qu'en hébreu. Une décision est difficile à prendre sur ce sujet à cause de l'état actuel des différentes versions ; elle est même à peine possible. Toutefois, si le syriaque venait du grec, on n'aurait pas manqué de trouver, au moins dans les noms propres, des traces de l'orthographe grecque, ce qui n'est aucunement le cas. De même, les passages cités des auteurs grecs prouvent seulement que les noms 'Ακίκαρος, 'Αχαίκαρος, 'Ακίχαρος, leur étaient connus, mais non pas qu'ils aient connu l'histoire d'Akhiakar, ou seulement notre Akhiakar. Y a-t-il la notion qu'Akhiakar était prophète chez les Bostréniens ? Où y lit-on par exemple la mention d'une stèle par lui érigée ? »

OPINION DE M. THÉODORE REINACH

Tel n'est pas l'avis de M. Théodore Reinach. Il n'admet pas non plus l'alternative d'un original grec, mais il combat avec beaucoup d'habileté, après MM. Bickel et Cosquin, l'idée d'un prototype juif. Nous citons presque littéralement l'ensemble de son argumentation[1].

« Tout d'abord, on a fait observer avec raison que plusieurs détails du conte, et, parmi eux, des détails de physionomie ancienne et rassurante, ont un cachet nettement païen, incom-

1. *L. cit.*, p. 8-12.

patible avec les mœurs et les croyances juives. Akhiakar a soixante femmes et soixante palais; dans la version arménienne, il adresse ses prières aux dieux Belshim, Shimil et Shamin; il consulte les mages, les astrologues et les devins. Les divinités païennes appartenaient si bien au fonds traditionnel de l'histoire, que les rédactions monothéistes n'ont pas osé les exclure complètement. Dans la plupart de celles-ci, c'est après avoir vainement interrogé les idoles qu'Akhiakar finit par s'adresser au vrai Dieu, et celui-ci le punit de son idolâtrie en lui refusant un fils de son sang. Évidemment, si la légende originelle avait été monothéiste, on ne comprendrait pas l'introduction postérieure d'éléments polythéistes; le procédé inverse s'explique à merveille.

« En second lieu, trois textes, connus depuis longtemps, mais qui n'ont pas été toujours compris ni appréciés à leur vraie valeur, nous apprennent que la « sagesse d'Akhiakar » était connue des lettrés grecs à une époque où la littérature hébraïque restait encore pour eux lettre close, et que cette « sagesse » était tirée d'un livre babylonien.

« 1° Clément d'Alexandrie, voulant prouver que les plus illustres philosophes grecs n'ont fait qu'emprunter, en la démarquant, la sagesse orientale, arrive dans son énumération, à Démocrite. « Démocrite, dit-il, s'est approprié les sentences morales des Babyloniens. Car on dit qu'il a incorporé à ses propres écrits *une traduction de la stèle d'Akhikaros*, et il faut lui faire un reproche d'écrire (en tête de cette traduction) « Voici ce que dit Démocrite. »

« Nous n'ignorons pas que l'authenticité d'une partie des traités moraux de Démocrite, comme de ses autres ouvrages, est contestée, et que les sentences qui nous sont parvenues sous ce nom célèbre ne lui appartiennent sûrement pas toutes. Aussi ne voulons-nous pas trop presser l'argument qu'on peut tirer de ce que deux de ces sentences se retrouvent dans les dits d'Akhiakar. (La queue du chien lui procure la viande, sa voix des coups. Mieux vaut trébucher du pied que de la langue.) Mais Clément copie certainement un auteur plus ancien, un critique alexandrin, et ce critique pouvait être bien informé. *A priori* son information n'a rien d'invraisemblable. Démo-

crite avait beaucoup voyagé ; lui-même nous l'apprend, dans un fragment conservé par Clément et dont le langage naïf inspire toute confiance. Diogène Laërce cite parmi ses ouvrages authentiques un traité Des lettres sacrées *à Babylone* et un autre intitulé *Récit chaldéen*. A Babylone, Démocrite dut se renseigner d'abord sur les recherches astronomiques des Chaldéens, dès lors célèbres en Grèce. Ses propres ouvrages astronomiques trahissent l'influence chaldéenne, et, chose bien curieuse, se rencontrent sur un point particulier avec la doctrine de ce qui paraît avoir été la plus ancienne rédaction de l'*Akhiakar*. En effet, Démocrite, pour accorder l'année lunaire avec l'année solaire, avait imaginé un cycle de 82 ans, comportant 28 mois intercalaires. Ce total de 1012 mois, à raison de 29 1/2 jours en moyenne, représente 29,854 jours, c'est-à-dire presque exactement 82 années solaires de 364 *jours*. Telle était donc pour Démocrite — au milieu du v^e siècle, ne l'oublions pas — la durée vraie de l'année solaire. Une confirmation de cette évaluation bien grossière nous est fournie par le papyrus astronomique (dit d'Eudoxe) du Louvre. Le nom de Démocrite y est constamment associé à celui d'Eudoxe, ce qui signifie qu'Eudoxe n'avait fait que reproduire en les corrigeant les données de Démocrite. Or, pour les trois saisons dont on nous indique la durée, Démocrite comptait chaque fois 91 jours, alors qu'Eudoxe ajoutait un 92^e jour pour l'automne. La quatrième saison manque, mais comme elle avait sûrement 91 jours chez Eudoxe, — dont l'année a 365 jours, — il est infiniment probable qu'il en était de même chez Démocrite : l'année tout entière avait donc, d'après celui-ci, 364 jours, et telle était d'ailleurs à peu près l'évaluation du pythagoricien Philolaüs, son contemporain: son cycle de 59 ans, avec 21 intercalaires, représente en effet une année solaire de 364 1/2 jours. Maintenant, dans un des manuscrits syro-arabes de l'*Akhiakar*, consulté par Lidzbarski, un des problèmes posés par Pharaon est ainsi concu : « Quel est le pilier composé de 8736 pierres, reliées par 365 briques, sur lequel sont plantés 12 cèdres dont chacun a 30 rameaux ? ». Il s'agit évidemment de l'année solaire, et les pierres du pilier représentent le nombre d'heures contenues dans une année : en le divisant par 24 on

obtient exactement 364 ; le chiffre de 365, qui est en contradiction avec celui des heures, est donc dû à un correcteur, et l'*Akhiakar* primitif, comme Démocrite, comme le livre d'Hénoch, ne comptait que 364 jours dans l'année.

Démocrite, génie universel, était aussi curieux de morale pratique que d'astronomie ; sa grande fortune lui permettait de se faire traduire en entier un vieux livre, ou plutôt une « stèle » d'adages revêtus d'une forme piquante que ses guides lui avait signalée comme une des curiosités de Babylone. Nous n'avons donc aucune bonne raison de rejeter la tradition recueillie par Clément : à savoir que l'*Akhiakar* était un recueil de préceptes moraux gravés sur une stèle à Babylone et dont Démocrite avait donné, vers 450 av. J.-C., une traduction ou une adaptation. Il paraît seulement que Démocrite avait négligé d'indiquer la source de son trésor de maximes ; mais sans doute après la conquête de l'Asie par Alexandre, des Babyloniens hellénisés, comme Bérose, la firent connaître aux savants grecs et leur révélèrent le plagiat commis par le philosophe d'Abdère.

« 2° Très peu de temps, en effet, après cette conquête, un autre génie universel, Théophraste, disciple et successeur d'Aristote, s'occupait à son tour — peut-être précisément pour démasquer la fraude de Démocrite — du vieux trésor de sagesse babylonien. Diogène Laërce nous signale parmi ses ouvrages un traité en un livre intitulé *Akhikaros*, sur lequel nous ne possédons, d'ailleurs, aucun autre renseignement.

« 3° Enfin Strabon, c'est-à-dire en substance ici Posidonius, parlant, à propos de Moïse, des « devins » qui ont joui d'honneur quasi divins, énumère, chez les Grecs, Amphiaraüs, Trophonius, Orphée, Musée ; chez les Gètes, Zamolxis (et plus récemment Décaenéus) ; *chez les Bosporiens*, *Akhaïkaros*. Les Bosporiens, qui ne sont pas une véritable unité ethnique, détonnent dans cette liste ; on a soupçonné depuis longtemps une corruption du texte : j'avais imaginé la correction *Borsippians* (Βορσιππηνοί au lieu de Βοσπορηνοί, qui n'est même pas grec) ; je suis heureux de voir que pareille idée est déjà venue à M. Frænkel, et M. Henri Weil, dès que je lui ai soumis le texte, a émis spontanément la même conjecture. Elle est, en

effet, bien préférable à toute autre, même à Βοστρηνοί, qui se rapprocherait plus de la leçon des manuscrits. Borsippa n'était pas seulement une ville sacrée de la Babylonie, mais le siège d'une école célèbre d'astrologues et de devins, qui en avait tiré son nom. Nous apprenons donc — et ce renseignement complémentaire à son prix — que le héros et l'auteur censé de la stèle d'Akhiakar (car dans des formes qui paraissent anciennes, le récit est à la première personne) était ou passait pour être un mage de Borsippa. »

Jusqu'ici M. Th. Reinach se tient sur une base strictement scientifique et nous avons considéré comme un suprême devoir de le citer littéralement et de profiter de sa vaste érudition classique pour éclaircir le côté historique du problème. La conclusion qui suit plonge, au contraire, dans les interprétations crépusculaires de certains mythographes modernes. L'estime sincère que nous professons pour l'auteur nous commande donc de n'en présenter qu'un résumé substantiel : « L'histoire d'Akhiakar et de Nadab (ou Nadan) est un très vieux conte babylonien, postulat d'un mythe solaire. Akhiakar soleil a soixante palais[1], rappelant la division primitive du cercle céleste en soixante degrés, du talent en soixante mines, de la mine en soixante drachmes, de l'heure en soixante minutes. Le panier traîné par des génies où Akhiakar ou ses pages s'envolent représente l'image naïve du « char » du Soleil tiré par des êtres ailés. Le soleil, chassé par la lune, plonge dans la nuit et reparaît bientôt pour y faire plonger la lune à son tour, tel Akhiakar, enseveli vivant par Nadan, ressuscite vainqueur et lui inflige le supplice même auquel il vient d'échapper. Quand le sens du divin et le goût des mythes physiques commencèrent à se perdre, la légende sacrée descendit sur la terre. Akhiakar ne fut plus qu'un lumineux ministre de Sennachérib, Nadan un intrigant ténébreux ; le char ailé du Soleil se transforme en un truc imaginé pour résoudre le problème posé par Pharaon ; l'abîme de la nuit, enfin, où plongent successivement les deux astres rivaux, devient un prosaïque sépulcre (comme le dit la *Vie d'Ésope*) ou une « fosse » creusée sous le palais d'Akhiakar.

1. Plus heureux que son prototype céleste, Akhiakar a par-dessus le marché soixante femmes, une dans chaque palais.

Tout le reste — maximes de sagesse, devinettes, épreuves pratiques — est accessoire, broderie, remplissage. Le défi d'énigmes, qui se trouve aussi ailleurs, a été utilisé de bonne heure dans l'histoire d'Akhiakar et dans la première version purement *humaine* de ce conte ; il ne comportait qu'une seule épreuve, celle du château aérien. Les devinettes sont venues ensuite s'y greffer par surcroît. »

Nous venons d'assister à la naissance du livre d'Akhiakar en Babylonie, M. Reinach nous dira aussi comment il s'est propagé en Occident[1].

Les Grecs y virent surtout un trésor de maximes morales ; ce que Démocrite s'appropria, ce que Théophraste commenta, se réduit probablement aux discours *parénétiques* placés dans la bouche du sage Akhiakar. A leur tour les Juifs firent connaissance avec ce livre populaire et peut-être le traduirent-ils dans leur langue. La seule mention de l'*Akhiakar* était primitivement contenue dans le verset XIV, 10 : l'auteur y voyait un exemple célèbre destiné à illustrer la justice divine, qui fait tomber la crime dans les pièges et les abîmes qu'il a lui-même creusés. Plus tard, un remanieur du livre de Tobie, craignant que cette citation *ex abrupto* ne parût choquante, voulut, par un lien artificiel, rattacher Akhiakar à la famille de Tobie. Il sema dans le cours du récit diverses allusions à cette parenté : Akhiakar, fils d'Anaël et neveu de Tobie, est un prototype de Néhémie ; il est l'échanson et l'intendant du roi Asarhaddon (I, 21-22) ; après l'accident arrivé à Tobie, il pourvoit à l'entretien de son parent jusqu'à son propre départ (?) pour l'Élymaïde (II, 10) ; lors de la guérison du vieillard il est invité, avec son neveu Nadab, au repas de noces de Tobie le fils (XI, 18). Tous ces passages, par leur inutilité absolue, le dernier même par son ineptie, trahissent clairement leur caractère d'additions tardives. »

Cette solution appelle la plus sérieuse attention par l'habileté vraiment classique d'amortir le cru des hypothèses multipliées à l'envi au moyen du rythme enchanteur de la diction. Malheureusement, les orientalistes, assagis par l'effondrement

1. *L. cit.*, p. 13-14.

complet du système de « l'historien de génie » au sujet du caractère général de la race sémitique, se méfient à bon droit de l'affirmation lancée en toute sérénité par cet auteur que les livres d'Akhiakar et de Tobie sont d'origine babylonienne. Voilà les merveilleuses évolutions à travers lesquelles aurait passé le premier de ces romans.

Vers la moitié du v[e] siècle avant J.-C. il y eut à Borsippa de Babylonie deux écrits relatifs à Akhiakar : 1° un conte d'origine mythique qui incarnait la révolution quotidienne du soleil et de la lune dans la rivalité de deux personnages haut placés, le sage et illustre Akhiakar et le méchant et ténébreux Nadan ; 2° une stèle contenant des préceptes moraux attribués au même Akhiakar, représentant l'astre lumineux. Pendant son voyage en Babylonie, Démocrite se les appropria en mettant son nom en tête du recueil et ne fut démasqué que par les Babyloniens hellénisants après les conquête d'Alexandre.

Ces deux opuscules furent ensuite réunis ensemble et augmentés de devinettes, d'épreuves pratiques, compilation qui contribua à faire considérer Akhiakar comme un devin hors ligne aux yeux des informateurs de Posidonius.

Cet archétype babylonien fut traduit en araméen par un païen, traduction qui servit à son tour de modèle aux versions grecque et syriaque et peut-être aussi judéo-araméenne ou hébraïque.

Quant au livre de Tobie, on ne nous dit pas de quelle catégorie de mythe il est tiré ; on se contente de lui assigner une origine également babylonienne[1]. On a vu plus haut les bouleversements qui auraient eu pour cause de rendre moins *choquante* la mention prétendue *abrupte* des épreuves d'Akhiakar. Tout cela n'est déjà pas d'une probabilité séduisante.

OBJECTIONS A LA THÈSE PRÉCÉDENTE

Malheureusement l'hypothèse de l'origine babylonienne d'Akhiakar ne peut se soutenir d'aucune manière. Toutes les variantes grecques et arabes du nom du héros : Αχειχαρος,

1. *L. cit.*, p. 15.

Αχιχαρος, Ακιχαρος, حيقار, se ramènent sans le moindre doute à la forme אחיקר conservée intégralement en syriaque ; [illegible] est une composition exclusivement syrienne ; la forme babylonienne serait inévitablement *Akh-akru* ou *Akh-akruti*, ce qui aurait donné en grec Αχακρος ou Αχακρυτιος. Comme le nom du héros principal, l'usage de stèles gravées comme moyen d'instruction publique n'a jamais dû être répandu en Babylonie où les pierres, à cause de leur rareté, ont été ordinairement remplacées par des briques. En Syrie, au contraire, les stèles sont à l'ordre du jour. C'est aussi en Syrie qu'Akhiakar a dû invoquer, entre autres dieux auxquels nous reviendrons tout à l'heure, le nommé *Bel-Shim*, c'est-à-dire *Bel-Shemin*, בעל־שמין « seigneur des cieux », qui est une divinité notoirement syrienne ; en Babylonie, Akhiakar se serait adressé aux dieux populaires : Bel, Nabou, Mardouk et Sin. La connaissance exacte de la religion babylonienne détruit enfin la possibilité de voir dans les rivalités d'Akhiakar et de Nadan le résidu d'un mythe *naturiste* figurant la disparition alternative du soleil et de la lune dans les ténèbres souterraines. D'après la mythologie assyro-babylonienne — je mentionnne ces deux peuples frères, parce que d'abord, ils avaient à peu près le même panthéon, ensuite, parce que le roman d'Akhiakar hésite entre ces deux nationalités — Šamaš, le dieu Soleil, est le fils de Sin, dieu de la lune, qui fait gracieusement passer dans sa barque nocturne le disque du soleil couchant de l'Occident à l'Orient où il réapparaît chaque matin[1]. C'est un service quotidien désintéressé et de tendresse paternelle que Lunus rend à son fils Sol, fatigué de la longue course diurne à travers les espaces célestes. Cette conception est diamétralement opposée à celle d'un guet-apens entre divinités rivales et jalouses l'une de l'autre. Un pareil revirement n'a pu se produire dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate qu'après l'intrusion de la mythologie grecque et dans le cerveau de quelque helléniste de l'époque parthe, mais cela n'aurait plus le moindre droit d'être appelé un conte babylonien.

1. *An-Sin ša elip Shamšu nârušu ibbiru*, « le dieu Sin dont le fleuve est parcouru par la barque du Soleil » (*Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie*, p. 4, l. 30).

Le caractère foncièrement extra-babylonien du roman d'Akhiakar enlève en même temps toute vraisemblance à l'hypothèse qui place en Babylonie la composition du livre de Tobie. Elle s'appuie uniquement sur la mention qui y est faite du démon *Asmodée* (Ασμοδαιος, אשמדאי), que certains iranistes pensaient pouvoir identifier avec l'*Aêshma-daêva* de l'Avesta, démon de la colère, mais cette identification ne repose que sur une assonance imparfaite. La forme sémitisée devait être חשמדיו = persan *Khishmdêv*. Dans les légendes rabbiniques, Asmodée apparaît même comme un bon vivant dont le seul défaut consiste à aimer avec une passion parfois brutale, il est vrai, les femmes et le vin ; il n'attaque jamais sans être provoqué ou gêné dans ses désirs. La provenance occidentale de *Tobie* est du reste assurée par une considération géographique : l'auteur ne sait même pas qu'en allant de Ninive à Ecbatane on tourne presque entièrement le dos au Tigre au lieu d'y arriver après une journée de marche comme il le dit (VI, 2) ; un habitant de la Mésopotamie aurait placé la scène de la pêche (*ibidem*, 3-5) sur le Zab supérieur, à proximité d'Arbelles. Nous ajoutons à ces arguments préalables le fait signalé depuis longtemps par Nöldeke, savoir que le livre de Tobie est resté inconnu des Syriens orientaux, fait qui implique l'absence de toute légende ou tradition dans les régions euphratiques relativement à ce pieux personnage.

La cause me paraît entendue : ni Akhiakar ni Tobie, héros et récits, ne peuvent raisonnablement revendiquer pour eux une attache quelconque avec les anciens mythes babyloniens. Cette constatation comporte plusieurs conséquences :

1. L'affirmation de Clément d'Alexandrie que Démocrite s'est frauduleusement approprié les sentences morales d'un auteur babylonien — nous négligeons la stèle — ne peut être expliquée que par le fait que certaines sentences du philosophe d'Abdère figurent dans notre livre d'Akhiakar, qui se donne une origine « assyrienne », désignation équivalente à celle de « babylonienne », car Sennachérib et Asarhaddon étaient aussi maîtres de la Babylonie. L'Assyrie proprement dite n'a pas eu d'école philosophique à elle. Le traité de Théophraste intitulé *Akhikaros* rappelle, selon moi, le nom d'un devin ou

thaumaturge bosporénien — la forme est donnée dans Étienne de Byzance — c'est-à-dire du Bospore cimmérien, et qui n'a avec notre Akhiakar qu'une similitude de nom. Quelle que fût d'aileurs son origine, et il nous suffit de constater que l'Akhaï-karos de Théophraste ne fut pas un Babylonien.

2. On n'est pas autorisé à corriger, dans le passage de Strabon cité plus haut, Βοσπορηνοί en Βορσιππηνοί, comme M. Reinach l'a proposé ; la forme non babylonienne du nom du personnage ne permet pas de penser à la ville de Borsippa, qui contenait le collège chaldéen par excellence. Strabon y fait du reste une mention particulière des *Chaldæi* après les mages des Perses ; il était donc superflu de commencer par citer à part l'un d'eux. A propos de ces Chaldéens, le même écrivain cite ailleurs (XVI, 6) de savants Chaldéens comme Kidin, Naburian et Sudin, trois noms d'un babylonisme manifeste ; celui d'Akhaïkaros n'y figure point et porte un caractère tout différent.

3. La correction de Βοσπορηνοί en Βοστρηνοί, Bostrènes, aurait le précieux avantage de nous ramener en Syrie et dans une place qui, depuis Trajan, est devenue la capitale de la province d'Arabie et sur le sol de laquelle on a trouvé plusieurs inscriptions grecques. Cependant, sans nier que cette ville ait pu avoir une certaine importance à l'époque grecque, nous nous refusons absolument à l'accepter. Le contexte nous semble exiger un nom de peuple et non celui d'une ville, et nous préférons laisser ce problème sans solution ; mais en tout état de cause il ne peut s'agir que d'une population non-babylonienne.

LA RELIGION D'AKHIAKAR

Ayant assuré l'origine syrienne du livre d'Akhiakar, cherchons à en déterminer le caractère religieux primitif. En d'autres mots, nous avons à nous demander si la forme monothéiste qu'il porte dans sa rédaction actuelle, ne doit pas être attribuée à un remanieur juif ou chrétien. MM. Cosquin et Reinach abondent dans ce sens en arguant que, si la légende originelle avait été monothéiste, l'introduction postérieure d'éléments polythéistes ne se comprendrait pas. Ils n'ont pas vu que leur hypothèse se

heurte à une difficulté insurmontable. Le vrai Dieu, auquel Akhiakar s'adresse en désespoir de cause, le punit de son idolâtrie en lui refusant un fils de son sang. Un païen de naissance qui revient au vrai Dieu, non seulement est reçu à bras ouverts, mais il est assuré d'une protection particulière de la part de Dieu (I Rois, VIII, 41-43 ; Isaïe, LVI, 6-7). Les légendes talmudiques abondent de récits dans lesquels les païens d'origine sont sauvés de grands dangers par une invocation du vrai Dieu. Ne sont passibles de peines que les Juifs renégats qui retournent à la foi de leurs pères après une période d'infidélité de propos délibéré. C'est d'ailleurs le cas de toutes les religions de décharger les prosélytes de tous leurs méfaits antérieurs. Akhiakar était donc nécessairement un monothéiste de naissance, mais comment est-il arrivé à adorer les idoles et à vivre selon les coutumes des païens? Le passage introductoire de *Tobie* (I, 4-5) donne le mot de l'énigme ; c'est Tobie qui parle :

« Lorsque je demeurais encore dans mon pays, le pays d'Israël, lorsque j'étais encore jeune, toute la tribu de Nephthali, mon ancêtre, avait renoncé à la maison sacrée de Jérusalem... et toutes les tribus apostasiées offraient des sacrifices à Baal, au veau (d'or de Béthel et de Dan), ainsi que la maison de Nephthali, mon ancêtre ; moi seul, je me rendais à Jérusalem, à l'occasion des fêtes, etc. »

Tout s'explique maintenant. Akhiakar appartenait aux Israélites schismatiques qui, ayant abandonné le culte de Jérusalem, étaient tombés dans l'idolâtrie depuis la scission de Jéroboam. Ayant été transportés en Assyrie ils continuaient sans scrupule leur culte idolâtrique. Akhiakar ne faisait pas exception. Il vivait dans un faste royal, adorait les faux dieux et consultait les mages, les astrologues et les devins. Lorsque, pris par des scrupules tardifs, et désespérant de trouver secours ailleurs, il finit par s'adresser à son Dieu national, celui-ci lui refusa également sa demande en punition de son apostasie, mais il inaugura envers lui un système d'épreuves pour l'épurer de ses fautes et lui procurer une renommée universelle qui, dans sa situation, pouvait remplacer les enfants. Le romancier s'est fortement inspiré d'Isaïe, LVI, 3-5, qui présente à peu près la même solution au sujet de l'eunuque fidèle à Yahwé. Akhiakar qui,

conformément à la signification de son nom, est un frère cher et précieux (אח יקר), adopte d'abord le fils de sa sœur, puis le fils de son frère, et de plus, agit fraternellement envers son parent Tobie devenu aveugle et tombé dans l'indigence (xi, 10), à l'instar de Mardochée, qui avait adopté la fille de son oncle (Esther, ii, 7). Malheureusement pour Akhiakar, au lieu de recueillir un protégé soumis et reconnaissant comme Esther, son choix tomba sur un jeune vaurien, sournois et ingrat, qui portait le nom civil de *Nadan*[1] et que tous ses bons conseils n'ont pu corriger. Ce caractère était fatalement empreint dans son nom juif, car il s'appelait en hébreu[2] *Nabal*=נבל, « ingrat, impie, rusé ». M. Théodore Reinach a démontré que la leçon ἐποίησεν Ἀδὰμ dans *Tobie*, xiv, 10 *a*, doit être rétablie ΕΠΟΙΗΣΕ ΝΑΔΑΝ ou ΕΠΟΙΗΣΕ ΝΑΔΑΒ, seulement au lieu de ΝΑΔΑΒ, il faut en ce verset préférer la forme ΝΑΒΑΛ=*Nabal* que l'ancienne version latine a au v. xi, 17. Nabal était prédestiné à trahir son bienfaiteur, comme Akhiakar à servir de type à l'amour fraternel. En effet, après avoir échappé à la trahison de son premier fils adoptif, il s'empressa d'adopter un autre neveu qui, contrairement à son prédécesseur, avait un caractère noble et généreux, ce qui était également marqué d'une façon indélébile dans son nom *Nadab* (leçon du *Sinaïticus* au v. xi, 17)=נדב, « dévoué, généreux ». C'est accompagné de Nadab qu'Akhiakar assiste au repas de noces de Tobias ayant épousé Sara, fille de Raguël, à Ninive. Ces passages, y a-t-il besoin de le dire, ont pour but de rattacher le sage et vertueux Akhiakar à la famille de Tobie, laquelle devient ainsi une famille d'élite digne d'être le modèle de toutes les familles juives de la diaspore. L'idée d'y voir des additions tardives et en partie ineptes repose sur les confusions opérées par des scribes insouciants sur les noms des deux neveux en caractères grecs, dont ils ignoraient le sens typique. La situation élevée d'Akhiakar près d'Asarhaddon, loin d'être le prototype de celle de Néhémie, en est plutôt l'imitation, de même que l'adoption de neveux a été imaginée sur le précédent de Mardochée.

1. Sur ce nom, voyez p. 57, note 3.
2. Esther portait aussi le nom hébreu *Hadassa* (Esther, ii, 7).

En terminant, il sera utile de préciser davantage la relation du roman d'Akhiakar avec l'Akhaïkaros de Démocrite et de Théophraste. Elle n'est que nominale, même au cas où les allégations d'Eusèbe seraient authentiques. Un sage Bosporénien ou Cimmérien, qui s'appelait *Akhaïkaros* ou *Akhikaros*, pouvait être l'auteur présumé de maximes et de traits d'esprit qui se sont répandus au loin et sont parvenus aux oreilles de Démocrite pendant ses voyages en Asie. Dans la seconde moitié du IIe siècle avant l'ère vulgaire, un auteur juif transforma l'ancien devin bosporénien en un personnage juif revenu de ses erreurs païennes et éprouvé par Dieu au moyen de vicissitudes extraordinaires. Il a conservé, en l'adaptant mieux à son but, l'ancien nom du héros (en l'hébraïsant en *Akhiakar*, אָח־יָקָר) et quelques proverbes et réponses de ceux que le peuple lui attribuait, éléments communs qui ont donné lieu à l'accusation de fraude lancée par Clément d'Alexandrie contre Démocrite. Il me paraît même très vraisemblable que les légendes d'Akhiakar et de Tobie appartiennent à un même auteur, la première étant la plus ancienne ; et que c'est pour cette raison que des allusions y sont faites dans l'histoire de Tobie. Cet habile romancier aurait ainsi inauguré en Palestine un genre littéraire qui florissait un peu plus tard à Alexandrie, et dont les œuvres les plus connues sont les poèmes sibyllins et la lettre d'Aristée.

L'ONOMASTIQUE DE TOBIE

L'incident d'Akhiakar expliqué, nous continuerons l'analyse des noms qui jouent un rôle important dans le roman de Tobie.

Tous les ascendants de Tobie portent des noms théophores composés avec El ; son propre nom *Tobi* = טובי est abrégé de טוביה, « Yah ou Yahwé est bon », qui est le nom de son fils ; de là en grec Τοβίας. Ces noms yahwéistes purs font déjà pressentir la piété religieuse, mêlée d'une bienveillance naturelle envers tous ceux qui ont besoin d'être secourus. Il fait largement la charité au pauvres, mais au risque de sa vie il exerce la charité la plus désintéressée, ce que les docteurs talmudiques

appellent חסד של אמת, « la vraie charité », celle de donner la sépulture au corps d'un mort abandonné en plein champ à la voracité des fauves et des oiseaux de proie, מת מצוה[1]. Les rabbins appuient ce devoir sur le Deutéronome, xxi, 23. Ayant perdu les biens et la vue, Tobie accepte du secours de son parent Akhiakar, mais refuse obstinément, d'après Proverbes, xv, 17, de recevoir des dons de la main des étrangers, et est à cause de cela vilipendé par sa femme, tout comme le juste et éprouvé Job (i, 9). A la même heure, une autre de ses parentes, la malheureuse et innocente *Sara* (שׂרה, fille de Raguël (רעואל, « soigné par Dieu »), est profondément affligée (סרה ; cf. I Rois, xx, 4-5 ; jeu de mots homophones) à cause des reproches qu'on lui fait d'avoir tué sept maris le soir de ses noces, tandis que le meurtrier était le mauvais démon Asmodée אשמדי[2], « l'exterminateur » (de שמד, « exterminer, anéantir »), qui, étant amoureux d'elle, les empêchait ainsi de consommer l'acte du mariage (cf. la locution כי נשמדה מבנימין אשה, Juges, xxi, 16). Yahwé résolut alors de mettre fin aux souffrances des deux innocents par l'intermédiaire de l'ange *Raphaël*, « Dieu guérit », qui, se présentant à Tobie sous forme humaine, se fait appeler *Azarias*, עזריה, « Yahwé aide ». Tobias et Azarias se mettent en voyage pour recouvrer la somme déposée chez Gabaël (=גבאל, « Dieu recouvre ») à Rhages. A la première station il prend un poisson, symbole de fécondité (דגה, « se multiplier, croître », Genèse, xlviii, 16), excellent pronostic de son prochain mariage. Le fiel de ce poisson rend la vue aux aveugles (jeu d'homophonie de מרה, « fiel », et מַרְאָה, « qui fait voir »), pendant que le cœur (לב) et le foie (כבד), qui forment ensemble l'épithète לב כבד, « cœur lourd, dur », grillés dans le feu, ont l'effet de faire fuir le démon cruel et tenace. Aussi, quand Asmodée eut senti cette odeur, il s'enfuit dans la haute Égypte où l'ange l'enchaîne (jeu de mots entre מצרים, « Égypte », et מוסר, « lien, attache, chaîne »). Le reste ne pré-

1. *Traité Semahoth* ל-כמ.

2. Le dernier א de la forme talmudique אשמדאי est purement orthographique et a pour but d'indiquer qu'on ne doit pas lire *Ašmadî* ; cf. זכאי, ונאי, נתאי, etc.

sente plus rien de remarquable. On doit toutefois s'arrêter sur le passage IV, 17, ainsi conçu :

« Répands ton pain *auprès du tombeau* des justes et ne donne pas aux pécheurs »,

où l'incohérence disparaît quand on suppose dans la leçon בקברת du texte traduit une altération de בקבורת. Le verset a probablement porté dans l'original hébreu :

פזר לחמך בקבורת הצדיקים ואל תתן לחטאים

C'est-à-dire : « Répands ton pain pour la sépulture des justes, mais n'en donne pas aux pécheurs. »

L'expression III, 9, « pourquoi nous frappes-tu ? », qui laisse beaucoup à désirer, s'améliore également en supposant que לָמָּה תַכֵּנוּ lu par G était une faute pour לָמָּה תַכְאִבֵנוּ, « pourquoi nous affliges-tu ? ».

N'oublions pas enfin que le nom du successeur de Sennachérib, à savoir Σαχερδων ou Σαχερδονος, émane nécessairement de la forme hébraïque *Esarḥaddon*, אסרחדן. Les Septante vocalisent Ασορραδαν et le canon de Ptolémée, plus conforme en partie à la prononciation babylonienne, offre Ασοριδινος, ce qui, après l'abandon de la voyelle initiale, aurait donné respectivement Σορραδανος et Σοριδινος. De son côté, la forme massorétique *Esarḥaddon* a été corrompue plus tard en syriaque en *Sarḥadom*, ܣܪܚܕܘܡ, d'où l'arabe سرحادوم. Enfin, les formes *Nabuchododosor* et *Asueros*, sous lesquelles sont mentionnés les prétendus alliés et destructeurs de Ninive (XIV, 15), sont purement dues à la version des Septante et ne se trouvent chez aucun auteur classique.

Je crois que nos lecteurs se sont déjà fait une conviction. L'auteur de *Tobie* a tiré la substance de son récit d'une série abondante d'étymologies hébraïques, et comme ces paronomasies ne peuvent produire leur effet que sur des lecteurs hébreux, il faut admettre qu'il a rédigé ce livre en hébreu et qu'il était un Juif instruit de la Palestine. D'autre part, la citation qu'on y trouve de la personne d'Akhiakar et des vicissitudes par lesquelles il avait passé montre clairement que ce conte

était aussi fixé par écrit et rédigé dans une des langues qui étaient en usage chez les Juifs palestiniens, ce qui fait absolument exclure un archétype grec. On a vu plus haut que l'auteur d'*Akhiakar* a dû avoir quelque connaissance de la langue hébraïque ; la suite de mes recherches m'a conduit à constater que non seulement il la comprenait, mais qu'il a effectivement écrit son roman en cette langue.

ORIGINALITÉ DE TOBIE

Il reste à discuter la question d'originalité. Le roman de Tobie, si profondément hébraïque, représente-t-il une invention spontanée de l'auteur ou seulement le travestissement d'un conte populaire de provenance indécise et non-juive? La conjecture de Renan, reprise par M. Reinach, qui assigne une origine babylonienne à *Tobie* aussi bien qu'à *Akhiakar*, n'ayant rien pour elle et tout contre elle, du moins sous la forme que nous leur connaissons, peut sans la moindre hésitation être laissée de côté comme bien d'autres oracles qui attendent leur accomplissement. La solution *folkloriste* a, au contraire, beaucoup pour elle, et les arguments apportés par M. Cosquin dans sa récente étude[1] doivent être attentivement examinés. M. Cosquin trouve avec raison, dans le fond du livre de Tobie, le thème du vieux conte du ***Mort reconnaissant***, dont il dresse, avec une dialectique irrésistible, l'***arbre généalogique*** suivant. Pour notre objet il suffira de citer les variétés sous une forme très concise.

A. Forme primitive caractérisée par une naïveté brutale, dont la logique rigoureuse relie étroitement les diverses parties du récit. Elle est représentée par une douzaine de contes populaires recueillis en ce siècle, en Arménie, en Turquie, en Serbie et en Russie.

Un jeune voyageur rencontre des gens qui maltraitent le corps d'un mort et lui refusent la sépulture parce qu'il leur devait de l'argent. Le jeune homme paie les créanciers et fait

1. *Le Livre de Tobie et l'« Histoire du sage Ahikar »* (*Revue biblique internationale*, VIII, 1er janvier 1899, p. 50-82).

enterrer honorablement le mort. Devenu pauvre dans la suite, il voit arriver un inconnu qui demande à entrer à son service à la seule condition d'avoir la moitié de ce qu'il pourra acquérir plus tard. Offre et condition sont acceptées. Or, dans une certaine ville, il y avait un roi qui était fort embarrassé pour marier sa fille, parce que chaque gendre qu'il avait trouvé jusqu'alors était mort la nuit même des noces. Le voyageur, sur le conseil de son serviteur, accepte la proposition qu'il lui fait d'épouser sa fille. Le mariage a lieu. Quand les nouveaux époux sont endormis, un serpent sorti de la bouche de la jeune femme allait piquer mortellement le marié; mais le serviteur, qui faisait bonne garde, tranche la tête de la bête. Quelque temps après, le serviteur, rappelant la promesse faite, demande la moitié de tous les biens du gendre du roi, et aussi la moitié de la femme. Le jeune homme y consent, la mort dans l'âme. Alors le serviteur coupe la princesse en deux : dans son corps était un nid de petits serpents. Le serviteur les tue, lave et nettoie largement le corps, en rapproche les deux moitiés qu'il asperge d'eau, et la princesse ressuscite, guérie pour toujours. « Maintenant, dit le serviteur, vivez en paix et gardez votre fortune. Je suis l'âme du mort que tu as fait enterrer. » Et il disparaît.

Variante indienne d'après un conte du Bengale. Un certain royaume ne peut avoir de roi, car les époux successifs de la reine ont tous été trouvés morts, le matin après les noces. Le héros du conte arrivant dans le pays, est désigné pour être roi par l'éléphant royal. Informé de la fatalité qui frappait celui qui devenait l'époux de la reine, il entre armé dans la chambre nuptiale et se tient éveillé. Après que la reine s'est endormie, il aperçoit, en jetant un regard sur elle, comme un fil qui sort d'une de ses narines. Ce fil grossit et finit par devenir un énorme serpent. Le jeune homme lui coupe la tête d'un coup de sabre et la reine est délivrée pour toujours de cet hôte effroyable.

B. Formes affaiblies. Dans un conte russe, le « dragon » qui tue les maris ne sort pas de la bouche de la jeune femme, mais il arrive *du dehors*. Tout le monde y reconnaîtra avec M. Cosquin une altération d'autant plus manifeste qu'à la fin

de ce même conte, le partage de la femme ayant été opéré, de petits dragons sortent *de son corps*.

Dans le conte indo-cachemirien de Somadeva (XIVe siècle), le dragon est devenu un affreux râkshasa (sorte de mauvais génie, d'ogre). Il fait périr successivement tous les maris de la princesse qu'épouse le héros Vidoushaka. Celui-ci, la nuit des noces, voyant s'allonger vers lui un bras énorme, le tranche net d'un coup d'une épée magique, et le râkshasa s'enfuit. Plus tard, Vidoushaka a la même aventure près d'une autre princesse, qu'il a également épousée ; mais, cette fois, reconnaissant à son bras coupé le râkshava à qui il a déjà eu affaire, il le saisit par les cheveux pour en finir avec lui. Alors le râkshasa lui explique que les deux princesses sont ses filles et qu'il a obtenu du dieu Siva de les protéger par ce moyen violent de la honte d'épouser un lâche.

« Ici, dit M. Cosquin, vient s'insérer de lui-même, le conte oriental que l'auteur de *Tobie* a pris pour en faire le canevas de sa longue parabole, le support de ses réflexions religieuses et morales. Tout d'abord, *la piété du vieux Tobie envers les morts* de sa race, auxquels il se fait un devoir de donner la sépulture, malgré la défense du tyran qui les avait immolés, rappelle bien l'idée fondamentale du thème du *Mort reconnaissant*. Cette ressemblance, à elle seule, n'aurait rien de décisif, mais voici venir un autre trait caractéristique de notre thème, *le compagnon mystérieux* qui protège le jeune Tobie. C'est ce compagnon qui, notamment, comme dans le *Mort reconnaissant*, préserve le jeune homme, quand celui-ci se marie, du sort de ceux qui, avant lui, s'étaient présentés comme prétendants et *qui tous étaient morts dans la nuit des noces, tués par un démon*. Le trait *du partage*, lui aussi, ce trait fondamental du thème primitif, a laissé un souvenir dans *Tobie* : le jeune Tobie, en effet, à la fin du récit, offre à son compagnon, avant que celui-ci se soit dévoilé dans sa nature d'ange, la *moitié* de la fortune dont il lui est redevable. »

L'auteur que nous citons revient ensuite à l'immuabilité de l'*arbre généalogique* qu'il a dressé de ces contes et regarde comme impossible la tentative de changer de place les divers groupes et sous-groupes qui s'y étagent dans un ordre logique. Il

se demande : « Pourrait-on, arbitrairement, prendre telle forme *secondaire* (par exemple celle que l'auteur de *Tobie* a utilisée), et ensuite, sans tenir compte des modifications évidentes qui y ont affaibli la cohésion logique de l'*original*, prétendre en faire dériver la forme où précisément règne cette logique serrée qui en fait un *tout* homogène, et non une simple juxtaposition d'épisodes plus ou moins de lien intime ? »

Pour notre part, nous l'avouons sans ambages, nous sommes tout aussi peu assuré de l'immuabilité de l'*arbre généalogique* des contes que de celle d'un *arbre* tout court, surtout quand, à l'instar des apologues populaires, on le transporte dans un autre terrain. Ce même arbre dont toutes les ramifications sortaient de la racine, couché sur le flanc et même enfoncé dans le sol la tête en bas en guise de boutures, pourvu que le nouveau terrain s'y prête, produira immanquablement un nouvel arbre très *logique* en soi, mais dans un ordre de dérivation et de constitution très différent, voire absolument inverse de l'ancien arbre. Pris en lui-même, le récit de Tobie a parfaitement pu donner déjà le jour aux contes de la série A qui, tout en changeant les motifs et en partie aussi la forme, ont conservé plusieurs traits caractéristiques : l'enterrement des morts réduit à un seul, le compagnon mystérieux, la mort des prétendants dans la nuit des noces, tués par un démon qui aimait la femme, et, enfin, le partage des biens récusé par le compagnon surhumain au moment où il va se dévoiler. La conception éthique et monothéiste du romancier juif s'est vidée en route de sa moelle primitive et s'est rabougrie de diverses façons. La justice rémunératrice de Dieu à l'égard de celui qui exerce la charité suprême envers les morts abandonnés, se rétrécit en un acte de reconnaissance fabuleux et individuel de la part du mort secouru, qui revient dans ce monde pour procurer à son bienfaiteur la possession d'une princesse et des richesses qu'elle rapporte à la suite du mariage. Le reste de l'aventure est encore plus mal motivé ou pas motivé du tout. Ces serpents qui nichent dans le corps de la princesse et qui piquent mortellement les nouveaux mariés, personne ne sait d'où ils viennent et pour quelle raison ils agissent ainsi. Remarquez que le massacre est régulièrement commis pendant le sommeil de la princesse,

c'est-à-dire après l'accomplissement de l'***acte matériel*** du mariage ; ce n'est donc pas la passion pour la princesse qui dirige leur venin mortel contre les innocents, mais un simple caprice de trouble-fête. L'immolation n'a pas plus de raison d'être dans les contes où le dragon venu du dehors se substitue au serpent ; ajoutons seulement que son arrivée juste au moment où la princesse est endormie n'exclut nullement son origine intérieure ; les ***petits dragons*** qu'il laisse dans le corps de la nouvelle mariée prouvent péremptoirement qu'il y avait élu domicile. Ne perdons pas de vue que pour plusieurs âmes candides le dragon et le serpent sont tout un (cf. ***Apocalypse***, XII).

D'autre part, le partage de la femme et l'opération qui s'ensuit sentent de loin les contes bleus bons à amuser les enfants, et se présentent déjà au premier aspect comme une addition extra-fantasiste au partage des biens.

En face de cette logique folkloriste, qui se transforme par l'imagination selon la nature du milieu où le hasard la conduit, se place la logique intérieure, ***exégétique***, qui montre le lien indissoluble des éléments les plus minutieux du conte avec les idées courantes ***d'un seul milieu*** et avec le sens des noms propres des acteurs qui les incarnent. Rarement les œuvres d'imagination présentent une masse aussi compacte d'étymologies intentionnelles que le livre de Tobie. Aux sources bibliques, pour me borner aux points caractéristiques, sont puisés les noms significatifs Aziel (יחציאל)[1], Tobie (doublé en *Tobias*), Debora, Raguël, Sara, Azaria ; les lois relatives aux dîmes et à la pureté légale, la défense de contracter mariage avec les païens, etc. Le judaïsme postbiblique lui a appris le nom de l'ange Raphaël, les devoirs d'enterrer les morts abandonnés, de faire un contrat de mariage par écrit, de trouver un bon augure dans l'attitude joyeuse du chien de garde. Toutes ces circonstances, qui ont leurs racines dans le terroir juif, rendent impossible la pensée que l'auteur de *Tobie* a recouru à un conte populaire pour construire son récit. Cela est d'autant

1. Le chef nephtalite יחצאל ou יחציאל, « dieu partage », est mentionné dans la Genèse, XLVI, 24, où les Septante ont 'Ασιήλ, forme dont *Aziel* n'est qu'une légère variante. Le trait du *partage* des biens avec Azarias-Raphael semble tiré de ce nom d'ancêtre.

moins soutenable que la croyance aux revenants qui fait la base du *Mort reconnaissant* est inconnue de la littérature juive antérieure au christianisme[1] et, si je ne me trompe, aussi de la littérature classique de la même époque. Car, dans l'historiette du poète Simonide, racontée par Cicéron dans son traité *De divinatione*, le mort reconnaissant apparaît en songe pour avertir son bienfaiteur d'éviter un danger prochain ; de là au retour matériel du mort sous forme de serviteur pour exécuter des opérations de chirurgie magique au profit de son maître, il y a un abîme considérable que la décadence intellectuelle de plusieurs siècles était seule capable de combler. Dans les contes indiens des deux catégories, le rôle du mort reconnaissant a disparu avec la scène du cadavre abandonné, ainsi que celle du *partage* qui s'y rattache et l'expulsion du serpent ou du râkshasa par le nouveau marié lui-même est tout ce qui reste de la belle parabole de *Tobie* qui a été importée dans l'Inde très probablement par des Juifs ou par des Chrétiens de Syrie.

L'ONOMASTIQUE D'AKHIAKAR

Reprenons maintenant l'analyse de l'histoire d'Akhiakar à peine effleurée plus haut. Nous avons déjà montré que le nom אח־יקר, « frère précieux », implique d'avance l'adoption successive de ses deux neveux, que l'auteur lui attribue comme un acte généreux de fraternité dans la suite de sa narration. Akhiakar a beau se plonger dans l'idolâtrie comme la plupart de ses congénères, il garde d'instinct l'amour familial si enraciné chez les Juifs, et la voix céleste en profite pour lui recommander, afin de préparer ses épreuves, l'adoption du fils de sa sœur, l'indigne *Nabal*, sachant que, malgré la trahison de celui-ci, il n'hésitera pas à adopter de nouveau un autre neveu, cette fois le fils de son frère, le vertueux *Nadab*.

1. Qoheleth dit carrément : « Les vivants savent au moins qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien ; ils n'attendent plus de récompense, car leur souvenir est oublié. Aussi bien leur amour que leur haine et leur jalousie ont déjà disparu, et ils ne participent plus jamais à tout ce qui se fait sous le soleil » (IX, 5-6). C'est absolument la contre-partie de l'idée qui a inspiré le *Mort reconnaissant*.

Mais poursuivons l'examen des détails, et en première ligne celui des noms propres. Akhiakar, vizir de Sennachérib, est très riche ; il a épousé soixante femmes, nombre équivalent à celui des reines du roi Salomon, d'après le Cantique, VI, 8. Pour avoir un héritier il sacrifie à trois dieux syriens, qui ont été heureusement conservés dans la version arménienne[1]. On connaît déjà le premier qui est *Belshim*, c'est-à-dire *Bel-Shĭmin*, « seigneur du ciel », le בעשמין des inscriptions syriennes. La forme plus complète du premier élément montre bien que le narrateur y a vu une variété de l'ancien et abhorré Ba'al, בַּעַל, ou *Be'êl*, בְּעֵל. Le second dieu est appelé *Shimil* ; on y discerne la charpente consonantique du groupe hébreu שמאל, « le nord », vocalisé שְׂמֹאל (ou peut-être שְׂמָאל), et dont la forme syriaque aurait été *Semala*, סְמָלָא. Le troisième nom réclame une attention particulière. La leçon reçue, Shamin = שמין, présentant manifestement un double du שמין qui se dégage du premier nom, ne doit pas être primitive. D'un autre côté, la mention du dieu « Nord » immédiatement après, semble indiquer que le dieu suivant représente également une « région » divinisée, notamment la région opposée au nord, c'est-à-dire le sud. Ces deux raisons suggérent l'idée que l'archétype syriaque du traducteur portait en effet ܝܡܝܢ, *Yamîn* = héb. ימין, « droit, sud », et que ce traducteur, grâce à la similitude des lettres ܝ, *yod*, et ܫ, *shin*, qui ne diffèrent que par leur dimension, a lu ܫܡܝܢ, *Shamîn*. Résultat : les trois noms divins appartiennent à l'idiome de la Syrie, peut-être légèrement hébraïsé. Cette onomastique syro-hébraïque comprend encore le nom *Abikam* = אביקם, qu'Akhikar se donne en se présentant pour première fois devant Pharaon comme délégué de Sennachérib, et qui signifie : « père de celui qui s'est relevé », en allusion évidente au relèvement dont il fut le héros après sa chute occasionné par la trahison de Nadan ; 2° la Vallée des aigles, ܦܩܥܬܐ ܕܢܫܪܐ, mentionnée dans les fausses lettres de Nadan comme un lieu de rencontres guerrières ordinaires

1. Voir plus haut l'argumentation de M. Th. Reinach (p. 35-36).

des armées égyptienne et assyrienne, et qui rappelle d'une manière frappante la ville mésopotamienne de *Qeneshrîn*, ܩܢܫܪܝܢ, « nid d'aigles », située non loin de l'Euphrate, au sud d'Alep. Les rois invités par le traître au rendez-vous dans cette vallée portent des noms purement bibliques qui sont inconnus de toute autre littérature du monde païen : le roi de Perse et d'Élam s'appelle *Akhash*[1] (اخيش, اكيس), visiblement abrégé de l'*Aḥashwerosh* (= Hšayarša, Xerxès) des derniers livres de la Bible. Comme dans la Bible, le roi d'Égypte est anonymement indiqué par *Pharaon* qui est l'hébreu פַּרְעֹה et qui n'est en usage nulle part ailleurs. La Bible est également seule à mentionner le nom réellement babylonien *Nabu-zer-iddin*, « Nabou a donné un descendant », mais vocalisé *Nabuzaradan* (نبوزردان) = נְבוּזַרְאֲדָן. Le dieu *Nabu* entre dans la composition du nom de l'exécuteur *Nebusamak* = נבוסמך, « Nabou appuie », en arabe corrompu en ابوسميك, et dans celui d'un des jeunes garçons qui chevauchent sur les aigles, *Nabuḥail*, נבוחיל, « Nabou est force », corrrompu en ܢܒܘܚܐܠ et en نبوحال, بنوحال et ابوحال ; l'autre jeune garçon a nom *Tabshalom*, ܛܒܫܐܠܘܡ ou طبشليم (طبشاليم), « le bon est paisible »[2]. Un problème bien curieux nous est présenté par le nom de la femme d'Akhiakar, qui est écrit avec un accord remarquable ܐܫܦܓܢܝ, اشفغنى, qui serait en caractères hébreux אשפגני. Je suis tenté de croire que c'est une légère altération de ܐܫܦܢܙܝ = אשפנזני, nom formé du אַשְׁפְּנַז, *Ashpenaz* ('Ασφανέζ, Asphenez) de *Daniel*, I, 3[3]. Ašpenaz, chef des eunuques de Nabuchodonosor, surveille la table princière dont le monarque a abondamment pourvu les élèves de sa cour ;

1. En syriaque ܐܟܫ, faute pour ܐܚܫ.

2. La rencontre avec le *Dubsharam* (= *Dēvaçarman*) du Kalila syriaque me semble toute fortuite.

3. J'ai montré dans le *Journal asiatique* que אשפנז répond au persan *aspandj*, « hôte, hôtelier ». Ce rapprochement permettrait de voir dans *Nadan* le mot persan نادان, « sot, insensé », signification qui conviendrait complètement au rôle de ce triste personnage. En hébreu, נדן signifie à la fois « gaine d'épée » et « don, dot, salaire ».

Ašphanzani, de son côté, prépare un repas princier pour les sbires de l'exécuteur afin de substituer, pendant qu'ils faisaient bombance, un esclave coupable à son mari innocent[1].

On peut considérer comme un fait désormais incontestable que l'auteur d'*Akhiakar* était un juif syrien très versé en hébreu, bien qu'il n'ait pas adapté avec autant de soin que l'auteur de *Tobie* le sens des noms propres de ses personnages aux rôles qu'il leur distribue dans son petit drame. Non seulement il a lu la Bible, mais il s'applique à en imiter le style, et sa première phrase : « Ce fut aux jours de Sennachérib » suffit déjà à le prouver. Les formules de salutation et d'applaudissement : « Que le roi vive éternellement » et « Béni soit le Seigneur qui t'a donné cette sagesse et cette intelligence », sont presque littéralement tirées, l'une de I Rois, I, 31 (cf. Daniel, II, 4), l'autre de Daniel, II, 20, 23. Il y a plus, on est bien tenté de penser que les groupes mystérieux *meskên knath*[2], qui suivent le nom du bourreau Nabusamak et dans le dernier desquels certaines versions voient le mot syriaque כנותי, « mon camarade », sont en réalité des altérations de ܒܪ ܣܘܟܘܬ ܒܢܬ, *bar Sukot-Benot*, « fils de *Sukkot-Benot* », (סכות בנות), nom d'idole mentionné dans II Rois, 17, 3[3]. Dans la réponse à la question de Pharaon : « à qui il comparait Sennachérib ? », le narrateur met en pratique le contenu du verset Juges, III, 20, d'après lequel le roi se lève debout quand Ehud lui annonce « une parole de Dieu ». La comparaison de Sennachérib au dieu du ciel qui peut obscurcir le soleil et la lune, arrêter la marche des planètes, faire tomber la pluie et semer partout les fleurs au mois d'avril est dans la bouche du sage Akhiakar un spirituel persiflage de l'immense sottise des Égyptiens qui prenaient ces flatteries au

1. A partir d'ici, j'ai sous les yeux l'article de M. R. James dans *The Guardian*, February 2, 1898, que M. Lidzbarski a bien voulu mettre à ma disposition. Quelques-uns des rapprochements qui suivent ont déjà été brièvement indiqués par M. James.

2. Meissner, ZDMG, XLVIII, p. 197, note.

3. Ces deux mots, si ma conjecture est exacte, offriraient la preuve péremptoire de ma thèse, je regrette de ne les connaître que par la transcription de M. Lidzbarski ; j'ai cependant le sentiment d'être dans les limites du possible.

sérieux ; c'est un des traits caractéristiques de ses promptes ripostes. Mais les connaissances bibliques d'Akhiakar ne se bornent pas au texte massorétique, il connaît aussi la version grecque, ou du moins le texte où cette version a puisé. L'un des bons conseils qu'il donne à Nadan est ainsi formulé :

« Que l'homme sensé te frappe avec un bâton ;

« Mais que l'insensé ne t'oigne pas avec de l'huile parfumée. »

Ce proverbe, destiné à faire aimer à la jeunesse les admonestations souvent très dures des hommes expérimentés et à fuir les flatteries des insensés, entre parfaitement dans la méthode de l'éducation des enfants ; il est donc inséparable du reste du récit et n'en peut pas être détaché sans appauvrir sérieusement les leçons pédagogiques du sage. Or, cette maxime est simplement tirée des Psaumes, CXLI, 5, où la version grecque offre une importante variante du texte massorétique. Ce dernier dit :

יהלמני צדיק חסד ויוכיחני   שמן ראש אל יני ראשי

« Que le juste me frappe avec pitié et me punisse,

« (Ce serait pour moi) comme l'huile bien parfumée ; ma tête ne la repoussera pas. »

C'est bien le fond de la pensée d'Akhiakar, mais l'antithèse de celle-ci n'apparaît que dans la version des Septante :

Παιδεύσει με δίκαιος ἐν ἐλέει καὶ ἐλέγξει με,
ἔλαιον δὲ ἁμαρτωλοῦ μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλήν μου,

supposant une leçon hébraïque :

יהלמני צדיק־חסד ויוכיחני   שמן רשע אל יסך ראשי

« Que le juste me frappe avec pitié et me punisse ;

« Mais que l'huile (parfumée) du méchant n'oigne pas ma tête. »

Autant que je vois, tous les avis donnés à Nadan développent, en y ajoutant un trait spirituel, des thèmes présentés déjà par l'Ecclésiaste :

Ecclésiaste, IX, 16 : חכמת המסכן בזויה. « la sagesse du pauvre est dédaignée ».

Akhiakar : « Mon fils, si un homme riche mange un serpent, on dit : c'est parce qu'il est sage (= il se connaît en médecine et emploie la chair du serpent comme médicament) ; si un pauvre en mange, on dit : c'est parce qu'il a faim (il est donc ignorant en médecine).

Ecclésiaste, XI, 17 : דברי חכמים בנחת נשמעים. « les paroles des sages se font entendre par (leur) calme ».

Akhiakar : « Mon fils, ne sois pas bruyant dans tes paroles ou dans ton rire (cf. Eccl., VII, 6), car si une maison pouvait être construite par le bruit, l'âne aurait construit tous les jours plusieurs maisons. »

Le second hémistiche ne signifie pas grand'chose ; je crois qu'il a perdu son sel en passant dans la langue du premier traducteur. L'original hébreu devait dire : כי אם בשאון יִבָּנֶה בית הָעַיִר היה בונה עיר בכל יום. « car si une maison pouvait être construite par le bruit, l'ânon (qui brait souvent) aurait construit tous les jours une ville ». La pointe réside dans le jeu des mots similaires : עַיִר, « ânon » et עִיר, « ville » ; sa disparition dans les versions a obligé les traducteurs à remplacer le mot « ville » par « plusieurs maisons ».

Ecclésiaste, VII, 2 : « Il vaut mieux aller dans une maison de deuil que d'aller dans une maison de festin », et au verset 4 : « Le cœur des sages est dans une maison de deuil, mais le cœur des insensés est dans une maison de joie. »

Akhiakar en tire un conseil au riche qui a des vivres en surabondance, comme c'était le cas du dissipateur Nadan.

« Mon fils, répands ton vin pour la sépulture des justes et ne le bois pas avec des gens méchants et insensés. »

Nous avons dejà conjecturé plus haut, à propos du conseil analogue mis dans la bouche de Tobie, que le traducteur a probablement ponctué בִּקְבְרֹת, « aux (sur les) tombeaux », au lieu de בִּקְבֻרַת, « à (l'occasion de) la sépulture », c'est-à-dire au repas que l'on apporte à la maison de deuil pour montrer sa condoléance à ceux qui en ont été affectés. La coutume juive prescrivait de donner à boire à chacun de ces éprouvés dix verres de vin, afin de leur faire oublier leur chagrin (cf. Pro-

verbes, XXXI, 6). Cela éclaircit les paroles d'Akhiakar auxquelles se rallie logiquement la phrase du même genre prononcée par Tobie, où il s'agit du pain que les voisins apportent pour offrir le premier repas aux proches parents du mort.

L'image de l'arbre planté près de courants d'eau, על פלגי מים, est très fréquente chez les écrivains hébreux. Dans la réponse à l'arbre qu'il veut couper, le propriétaire dit : « Tu étais placé *à côté* de l'eau et tu ne portais pas de fruits, etc. » Le traducteur a visiblement pris le פלג hébreu, qui signifie « masse courante d'eau », dans le sens de l'araméen פְּלַג, qui signifie « côté, rive ».

J'incline donc à penser que le livre d'Akhiakar a été rédigé, à l'exemple du livre de Daniel, partie en hébreu, partie en araméen. La correspondance avec les rois étrangers et quelques-uns des proverbes devaient être conçus dans cette dernière langue. Voici un exemple typique : On disait au loup : « Dis Aleph, bêt, gimel ; il dit : Mouton, bélier, chevreau », ce qui convient le mieux aux mots araméens אמרא, ברחא, גדיא, dont les consonnes initiales donnent les trois premières lettres de l'alphabet. Quant au fait que, dans *Akhiakar*, le roi Sarchedon est donné comme le prédécesseur de Sennachérib, l'anachronisme est trop grossier pour l'attribuer à un lecteur aussi assidu de la Bible que l'était l'auteur du roman, car, ainsi que nous l'avons montré plus haut, la forme *Sarchedon* ne peut venir que de la forme biblique אֵסַר־חַדֹּן. Il faut donc admettre une négligence de scribe et y substituer Sargon.

AKHIAKAR ET LE NOUVEAU TESTAMENT

Mais si l'auteur d'Akhiakar a tiré de l'Ancien Testament la plupart de ses préceptes de sagesse, il a été lui-même la source de plusieurs dictons et paraboles qui paraissaient jusqu'à présent être la propriété exclusive du Nouveau Testament. Certains *logia* de Jésus reçoivent un jour inattendu quand on les rapproche de leurs modèles, qui sont presque toujours placés dans une situation plus claire.

Le traître Nadan, menacé d'une mort douloureuse par son

père adoptif, dit à celui-ci : « Loin de toi de me traiter avec tant de cruauté ; agis plutôt envers moi selon ta bonté et pardonne-moi le mal que j'ai fait, car Dieu aussi pardonne aux pécheurs qui se repentent. »

Jésus convertit cette demande en précepte général (Matthieu, VI, 14-15) :

« Car, si vous pardonnez aux hommes les fautes qu'ils font contre vous, votre Père céleste vous pardonnera aussi vos péchés. Mais si vous ne pardonnez point aux hommes les torts qu'ils nous font, votre Père ne vous pardonnera point non plus vos péchés. »

De là cette clause de l'Oraison Dominicale (*ibidem*, 12) :

« Et remettez-nous nos dettes, comme nous les remettons nous-mêmes à ceux qui nous doivent. »

Le même Nadan termine par ces mots sa demande citée ci-dessus :

« Permets-moi de garder ta maison (de campagne), d'en paître les pourceaux et d'en retirer les ordures. »

Pour plus de clarté, rappelons que le conte d'Akhiakar connaît deux fils adoptifs dont l'aîné, Nadan, avait, outre sa trahison, dissipé le bien de son père en faisant bombance ; c'est pourquoi, se voyant aux mains de son père fâché à bon droit, il demande, en punition de ses crimes, d'être dégradé au rang d'un pasteur de pourceaux. Ces animaux servaient de nourriture ordinaire chez les païens et les juifs non pratiquants ou obligés à dissimuler leur religion (Isaïe, LXV, 17), ce qui était le cas d'Akhiakar à la cour des rois de Ninive.

Voici maintenant la parabole consignée dans Luc, XV, 11-32 ; la première partie (11-19) porte littéralement :

« Un homme avait deux fils dont le plus jeune dit à son père : Mon père, donne-moi ce qui doit me revenir de ton bien. Et le père leur fit le partage (de son bien). Peu de temps après, le fils le plus jeune ayant amassé tout ce qu'il avait, s'en alla dans un pays étranger fort éloigné où il dissipa tout son bien en débauches (αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως). Après qu'il eut tout dépensé, il survint une grande famine dans ce pays-là, et il commença à tomber en nécessité. Il s'en alla donc et il s'attacha au service d'un des habitants du pays, qui l'envoya dans

sa maison des champs pour y garder les pourceaux. Et là il eût été bien aise de remplir son ventre des écosses que les pourceaux mangeaient ; mais personne ne lui en donnait. Enfin, étant rentré en lui-même, il dit : Combien y a-t-il chez mon père de serviteurs à gages qui ont plus de pain qu'il ne leur faut ; et moi, je meurs ici de faim ! Il faut que je parte et que j'aille trouver mon père et que je lui dise : Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre toi, et je ne suis plus digne d'être appelé ton fils : traite-moi comme l'un des serviteurs qui sont à tes gages. »

Un lecteur impartial ne manquera pas de trouver dans cette narration des points assez peu naturels et n'entrant dans le cadre que par de pénibles efforts. Un fils n'a aucun droit à l'héritage de son père vivant, et celui-ci, avec la meilleure volonté du monde, ne peut pas lui donner la moitié ***de ce qui doit lui revenir***, par cette bonne raison qu'il est matériellement impossible d'estimer d'avance la somme qu'il lui faudra pour suffire à ses besoins ultérieurs, qui peuvent s'aggraver par suite de maladies ou de malheurs imprévus. L'intervention de la famine après que le jeune homme eut dissipé l'héritage de son père, non seulement semble inutile, mais elle affaiblit considérablement l'intérêt qui se rattache à la lutte de l'imprudent contre le dénûment dans lequel il est tombé par sa faute. L'unité du sujet aurait exigé que celui-ci, abandonné de ses compagnons, pressé par la faim, fût réduit à se mettre pasteur de pourceaux sans même pouvoir manger à satiété des écosses dont ces animaux se nourrissaient. Enfin, le jeune homme repenti va dire à son père : « Je suis coupable, je ne mérite pas d'être appelé ton fils, traite-moi comme un de tes serviteurs à gages. » Il fait ainsi comprendre qu'il ne refuserait même pas le métier de garder les pourceaux de son père, pourvu qu'il puisse manger du pain en suffisance, mais il ne le dit pas clairement.

Dans l'histoire de Nadan, la raison de la situation est dans l'ordre. Akhiakar *donne [de lui-même* à son fils adoptif la moitié de son bien parce qu'il veut son bonheur. Nadan n'a pas besoin d'aller au loin pour faire des dépenses immorales ; il a péché contre son père adoptif par sa fausse dénonciation,

ne mérite plus *d'être appelé* son fils, et annonce distinctement qu'il désire être reçu garde de pourceaux.

La transformation évangélique s'explique d'ailleurs, on ne peut mieux, par les mœurs des juifs orthodoxes auxquels s'adresse la parabole. Le motif de l'adoption n'ayant pas sa raison d'être dans ce milieu, il ne pouvait plus s'agir que d'un fils vrai. Puis, Jérusalem n'ayant pas été une ville très mondaine comme Ninive, l'auteur juif fait partir le jeune débauché pour l'étranger lointain. Enfin, c'est dans un pays extrajudéen que le malheureux a pu devenir garde de pourceaux pour ne pas mourir de faim. En Judée, et surtout à Jérusalem, ce métier n'existait pas. Ainsi n'en parle-t-il point quand il demande une place de serviteur attaché à la maison de son père.

Le dénouement de l'aventure du fils prodigue est le contraire de celui de l'aventure de Nadan, mais néanmoins strictement conforme au principe d'indulgence et de pardon que celui-ci opposait à la sévérité d'Akhiakar. La différence du traitement vient en première ligne de *la voix du sang*, qui est naturellement muette dans le cas d'un fils adoptif. Ce sentiment, qui est déjà nettement prononcé et admirablement nationalisé par Osée, XI, 1, 3-4, 8-9, a dans la bouche de Jésus un timbre de doux mysticisme qui vient de sa propre relation de *fils* à l'égard de son *père* céleste. Donc le fils prodigue est reçu à bras ouverts par le père apitoyé, qui n'a d'ailleurs à pardonner que des actes de légèreté et non ceux de trahison comme Akhiakar. Cependant le trouble inhérent à l'œuvre d'imitation a aussi laissé sa trace dans la rédaction de la conclusion. A la question adressée par le fils aîné, pourquoi il n'a jamais été aussi bien traité que son jeune frère, après tout coupable, le père répond : « Toi, tu as toujours été avec moi, et *tout ce que j'ai est à toi* (καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν), tandis que ton frère vient d'être retrouvé après avoir été perdu. » La stricte conséquence du principe aurait demandé que le fils revenu partageât avec son frère aîné le bien que le père s'était réservé pour son propre usage après le premier partage imposé par le frère cadet.

Voici une autre imitation bien remarquable au point de vue de la critique littéraire :

« Mon fils, dit Akhiakar, ne sois pas comme l'arbre, qui croissait près de l'eau et ne portait pas de fruits, et lorsque son propriétaire voulut le couper, il dit : « Plante-moi dans un autre autre endroit, et alors, si je ne porte pas de fruits, tu me couperas. » Mais le propriétaire dit : « Tu t'étais tenu près de l'eau et tu ne portais pas de fruits ; comment veux-tu alors en porter quand tu seras placé dans un autre endroit ? »

Dans Luc, XIII, 6-8, on lit :

« Un homme avait un figuier planté dans sa vigne, et venant y chercher du fruit, il n'y en a trouva point. Alors il dit à son vigneron : « Il y a déjà trois ans que je viens chercher du fruit à ce figuier sans y en trouver ; coupe-le donc ; pourquoi occupe-t-il la terre inutilement ? » Le vigneron lui répondit : « Seigneur, laisse-le encore cette année, afin que je laboure au pied, et que j'y mette du fumier. »

Le fond identique de ces deux paraboles ne sera pas contesté. La première reste tout à fait dans l'esprit biblique. Le figuier est un arbre ordinaire de la Palestine (Juges, IX, 11 ; Deutéronome, VIII, 8, *passim*) ; l'arbre planté près d'un courant d'eau donne du fruit en abondance (Jérémie, XVII, 8 ; Psaumes, I, 3, *passim*) ; quand il n'en donne pas, c'est qu'il ne vaut rien et il n'est bon qu'à servir de bois à brûler. La seconde est conçue dans l'esprit des rabbins, qui parlent beaucoup de l'amendation du sol au moyen du fumier (Traité *Shebi^cith, passim*). La solution, sévère dans l'une, est de nouveau indulgente et patiente dans l'autre.

L'Évangile nous rapporte cependant un cas où la sévérité d'Akhiakar reprend ses droits et est même dépassée :

« Le lendemain, lorsqu'ils sortaient de Béthanie, il (Jésus) eut faim ; et voyant de loin un figuier qui avait des feuilles, il y alla pour voir s'il pourrait y trouver quelque chose ; et s'en étant approché, il n'y trouva que des feuilles, car ce n'était pas le temps des figues (οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων). Alors Jésus répondit et dit au figuier (καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ) : Que jamais nul ne mange de toi aucun fruit. » (Marc, XI, 12-14).

La réminiscence du modèle explique mieux cet acte anormal, que certaines écoles modernes considèrent, à tort selon moi, comme une *petitesse psychologique* de la part de Jésus ; et

les mots « et il répondit », qui seraient mieux en place s'ils avaient pour sujet le propriétaire de l'arbre stérile de la parabole d'Akhiakar, me semblent renforcer la supposition d'un emprunt.

Terminons cette série par ce véritable proverbe, cité dans II Pierre, 22 :

« Le chien est retourné à ce qu'il avait vomi, et le pourceau qui avait été lavé (est retourné) à sa boue. »

Par l'épithète « véritable » (τῆς ἀληθοῦς παροιμίας = משל אמת), le proverbe est caractérisé comme étant marqué dans un écrit important. Et en effet, le mot concernant le chien se trouve dans les Proverbes, xxx, 12 ; mais quelle est la source de celui qui est relatif au pourceau ? C'est le sujet d'une petite parabole dans l'admonestation qu'Akhiakar adresse au traître Nadan, qu'il désespère de faire revenir au bien :

« Mon fils, tu t'es comporté comme le pourceau qui, étant allé au bain avec des gentilshommes et en étant sorti, vit un tas de fumier puant et se mit à s'y vautrer. »

L'apôtre a résumé ce récit sous forme d'adage et l'a soudé au proverbe biblique.

Il est temps de faire toucher du doigt, pour ainsi dire, l'identité de la méthode employée par Akhiakar et Jésus dans leurs discussions avec leurs adversaires respectifs et souvent très exigeants.

a) Supposition que le prodige accompli est inférieur à celui que pourraient accomplir d'autres personnes compétentes :

Exemple d'*Akhiakar :*

« Lorsque Akhiakar dit à Pharaon de passer des pierres et du plâtre aux enfants montés sur les aigles, afin qu'ils puissent construire le palais aérien demandé, les Égyptiens, étonnés, disent : Qui donc est capable de les monter ? Akhiakar répond : Si mon seigneur, Sennachérib, était ici, il aurait construit deux palais pareils dans un seul jour. »

On a vu plus haut qu'Akhiakar avait comparé Sennachérib au Dieu du ciel.

Exemples évangéliques :

1. « Jésus dit : Il est plus aisé qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, qu'il ne l'est qu'un riche entre dans le

royaume des cieux. Les disciples, entendant ces paroles, furent fort étonnés et ils disaient : Qui pourra donc être sauvé ? Jésus, les regardant, leur dit : Cela est impossible aux hommes, mais tout est possible à Dieu » (Matthieu, XIX, 24-26.)

Après un travail assidu de plusieurs années, un chameau, complètement séché et disséqué en fils très minces, peut être passé par le trou d'un aiguille, surtout lorsque celui-ci n'est pas d'une finesse exagérée[1] ; mais faire entrer un homme dans le royaume des cieux, tout en conservant la qualité de riche, est aussi absolument impossible que la construction d'un palais dans l'air. Dieu seul a le pouvoir de déroger aux lois de la nature et à faire des exceptions morales en vertu de sa grâce. Les deux cas se ressemblent, et bien que la construction de ce palais ne soit pas formellement mentionnée dans la parole de Jésus, on en ressent néanmoins la pensée directrice.

2. « Jésus, voyant le figuier stérile, le maudit, et aussitôt l'arbre sécha. Ce que les disciples ayant vu, ils furent saisis d'étonnement et se dirent l'un à l'autre : Comment ce figuier s'est-il séché en un instant ? Alors Jésus leur dit : Je vous dis en vérité que, si vous avez de la foi et que vous n'hésitiez pas dans votre cœur, non seulement vous ferez ce que vous venez de voir en ce figuier, mais quand même vous diriez à cette montagne : Ote-toi de là et jette-toi dans la mer, cela se fera. » (Matthieu, XXI, 20-21.)

b) Supposer réel un fait absurde, afin de constater le grave préjudice qu'il causera à ses acteurs.

Exemple d'*Akhiakar :*

« Si les dieux commettent des vols, par qui feront-ils jurer (les accusés de vol) ? Si un lion vole un champ, comment en mangera-t-il (sans perdre son prestige de carnivore) ? »

Exemple évangélique :

« Vous êtes le sel de la terre. Si le sel devient fade (μωρανθῇ

1. Le dicton « couper un cheveu en quatre » exprime de même une opération fantaisiste que l'imagination conçoit néanmoins comme strictement possible. Notons à l'occasion que la locution « faire passer un chameau par le trou d'une aiguille » est appliquée aux trop fins dialecticiens de Nehardaᶜâ en Babylonie (מנהרדעא אנתון דמעיילין גמלא בקופא דמחטא).

= יְתַפֵּל), avec quoi le salera-t-on ? Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors, et à être foulé aux pieds par les hommes » (Matthieu, v, 13).

c) Éviter l'explication nette en mettant comme condition d'avoir une explication dont on sait d'avance que l'adversaire ne pourra ou ne voudra pas donner.

Exemple d'*Akhiakar :*

« Pharaon dit à Akhiakar : Voici une meule brisée ; viens, couds-la ensemble. Akhiakar prit une autre pierre et dit : Donne-moi du fil de cette pierre et je la coudrai ensemble. »

Exemple évangélique :

« Les Juifs dirent à Jésus : Par quelle autorité fais-tu ces choses et qui t'a donné ce pouvoir ? Jésus leur répondit : J'ai aussi une demande à vous faire, et, si vous me répondez, je vous dirai par quelle autorité je fais ces choses. D'où était le baptême de Jean, du ciel ou des hommes ? Mais eux, ayant de bonnes raisons de ne point émettre un avis décisif, répondirent donc à Jésus : Nous ne savons. Et il répondit aussi : Je ne vous dirai point non plus par quelle autorité je fais ces choses. » (Matthieu, xxi, 23-27.)

La différence dans l'attitude des deux héros s'explique logiquement par leur caractère respectif. Le sage Akhiakar, cherchant à désarmer par un fin trait d'esprit des adversaires qui se croient malins, les met en déroute par sa demande très calme et n'a plus besoin d'y ajouter un seul mot. L'auteur des miracles évangéliques, irrité du soupçon que ses interlocuteurs jetaient sur l'origine de son pouvoir, fait brusquement connaître à ceux-ci sa décision de couper court à l'entretien.

Les diverses considérations qui précèdent me semblent autoriser la conclusion que le livre d'Akhiakar, si merveilleusement devenu accessible à nos recherches récentes, forme un nouvel anneau, et des plus intéressants, de la chaîne des œuvres littéraires juives de l'époque grecque qui ont préparé la transformation de l'agada hébraïque dans ses deux variétés principales, rabbinique et chrétienne. Bien des énonciations spirituelles ou morales du sage Akhiakar, fondues dans les éléments de la sagesse biblique et profane, venues de divers

côtés, ont constitué une partie importante de la civilisation moderne. La critique a le devoir de lever le voile de l'anonymat qui les couvre très souvent, et en ce faisant elle rendra à tous les *ancêtres* sans différence le culte le plus pieux et le plus respectueux.

SUPPLÉMENT

Ayant à présent entre les mains la publication anglaise citée plus haut, je procède à compléter certains sujets qui m'ont été suggérés par la lecture attentive des textes qui y sont compris, surtout les versions syriaque et arabe. Sur beaucoup de points je suis de l'avis de M. R. Harris.

La forme du récit où Akhiakar parle à la première personne, observée dans la majorité des versions, est sans aucun doute primitive et faite à l'imitation de celui de Daniel, VII-XII ; le traducteur arabe seul a préféré la forme ordinaire de contes qui est à la troisième personne. Si le récit primitif avait employé cette forme courante, personne ne se serait avisé de la changer.

L'épisode relatif à la consultation des mages et des devins, imité de Daniel, II, 2, 10 ; IV, 4 ; V, 7, et à l'invocation des faux dieux est le mieux conservé dans la version arménienne ; l'arabe en a encore gardé d'importants vestiges perdus déjà eux-mêmes dans le texte syriaque actuel, expurgé depuis par un scribe trop susceptible. A noter la phrase visiblement tronquée : « On dira qu'Akhiakar est mort sans laisser un fils pour lui donner la sépulture ni une fille », ולא שבק ברא לקבורתה אפלא ברתא. En arabe et en slavon, la dernière clause est omise, mais l'arménien offre : « ni une fille pour le pleurer » ; il faut donc compléter אפלא ברתא לבכיתה. Pour notre étude, il importe de faire remarquer que la sépulture à donner aux morts forme une sorte d'introduction commune aux livres d'Akhiakar et de Tobie, circonstance qui me semble corroborer le sentiment émis plus haut que ces deux contes sont d'un même auteur.

Voici maintenant quelques remarques relatives aux préceptes d'Akhiakar ; je suis les numéros de S.

1. « Rappelle-toi mes paroles comme les paroles de Dieu » ; les docteurs talmudiques disent de même : ויהי מורא רבך כמורא שמים, « que le respect que tu dois à ton maître soit égal à celui que tu dois au Ciel (= Dieu) ».

2-3. « Sache garder les secrets » = Proverbes, XI, 13 ; XXV, 9 ; image des charbons ardents = *ibidem*, 22 ; cf. Jérémie, XX, 9.

4. « Ne délie pas un nœud scellé et ne scelle pas un nœud délié » ; cf. Matthieu, XVI, 19 (cf. XVIII, 18). « Ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Apocalypse, V, 5. « Le lion de la tribu de Juda a obtenu le pouvoir (mot à mot « a vaincu », ἐνίκησεν)... de *délier* (λῦσαι = solvere) ses sept sceaux » ; les traducteurs modernes sont obligés d'employer d'autres verbes : Luther, *brechen*, De Sacy, *lever*.

6. « Ne commets pas d'adultère avec la femme d'un autre, de peur que d'autres ne commettent d'adultère avec la tienne » ; cf. Job, XXXI, 8-9.

7. « L'amandier (לוזא) fleurit avant les autres arbres et le mûrier (תותא) après tous les autres. » La première légende repose sur le nom hébreu de l'amandier, שָׁקֵד, qui vient de שקד, « s'empresser » (Jérémie, I, 11-12) ; la deuxième semble faire dériver תות(א) de תאת(ה), de אתי, « venir ».

10. « Répands ton vin sur les tombeaux des justes etc » ; ce dicton, varié dans *Tobie*, a été expliqué plus haut.

12. « Celui qui fréquente les sages devient lui-même sage » ; cf. Proverbes, XIII, 20.

14. Dicton du riche qui mange du serpent (S., 14 ; ar., 17 ; sl., arm., 10) ; il a été expliqué plus haut.

20. « Si ton ennemi t'a abordé en te faisant du mal, aborde-le en lui faisant du bien » (fragment du British Museum, 20 אן ארעך סנאך בביש ארוע אנת בטב = اذا اساء اليك عدوك بادیه باحسان). Ce précepte est la source positive du principe évangélique ordonnant de rendre le bien pour le mal (Matthieu, V, 38-48, *passim*). Un scribe récent de S, ayant été choqué de cette circonstance, a pris le parti de changer בטב, « par le

bien », en בחכמתא, « par la sagesse », ce qui n'offre aucun sens imaginable.

46. « Très lourd (insensé) est l'homme qui demeure dans la maison de son beau-père » ; un adage talmudique qualifie le חתן הדר בבית חמיו par קל מסבים, « plus léger que le son ».

50. « La mort est préférable à la vie sans repos » ; cf. Ecclésiastique, xxx, 17, et XLI, 2 ; dans le second parallèle : « et mieux vaut la voix de gémissement dans les oreilles du fou (סכלא) que la musique et la joie », le mot « fou » est une faute pour « sage » (חכימא) ; cf. Ecclésiaste, VII, 1-2.

65. « N'attaque pas un homme à son heure » ; la dernière expression est, chez les rabbins, paraphrasée שהשעה משחקת לו, « auquel l'heure sourit » ; la suite « et ne t'oppose pas au courant », figure aussi dans Ecclésiastique, IV, 26.

71. « Si tu trouves quelque chose devant une idole, donne-lui sa part » (מנחה הב לה), expression hyperbolique qui veut dire : « Sois reconnaissant, même à celui qui t'a rendu un service sans le savoir » ; une tournure différente se trouve dans l'Ecclésiastique, xxx, 18.

73. Dicton expliqué plus haut.

Le précédent choix se borne aux préceptes conservés dans le texte syriaque, où ils sont au nombre de 73 ; dans la version arménienne, ils atteignent la centaine, et le slavon en donne 124. La divergence vient en partie d'additions arbitraires, en partie de répétitions un peu variées du même précepte. Le nombre primitif ne peut pas être établi, et S montre déjà des redites inutiles d'une part, de l'autre, de notables omissions qui se sont conservées dans les versions dérivées. Pour notre étude actuelle, il suffit de constater l'entrée de la sagesse d'Akhiakar dans la littérature sapientiale du judaïsme post-biblique en qualité de collaboratrice d'agadoth sectaires.

Le paragraphe qui suit donne aussi lieu à quelques observations. Une partie de la phrase de Nadan : « Mon père Akhiakar se fait vieux, il se tient à la porte du tombeau, sa pensée est changée » (ועל חרע קברה קאם והפך רעינה), semble répercuter l'hébreu ועומד לפתח שאל וסר טעמו. Le proverbe cité par Akhiakar : « Ce que la main n'a pas acquis, l'œil ne le ménage

pas », a une allure biblique frappante (le verbe חם rapporté à עַיִן) et paraît construit sur Jonas, IV, 10. Je réserve pour la fin la relation vraisemblable entre l'agissement de Nadan avec le *mauvais serviteur* de l'Évangile. Dans la phrase וכד חזית דנדן ברי עבידתה לא אסני אינין, il faut conserver la négation et corriger אסני en אמני, comme il résulte de la variante arabe فلما نظر حيقار ان ليس له شفقة على عبيده, « et lorsque Akhiakar vit qu'il (Nadan) n'avait pas de pitié pour ses serviteurs ».

Aux noms propres discutés précédemment vient s'ajouter celui du père d'Aki, roi d'Élam, qui est écrit ܚܡܫܠܝܡ, *Ḥamslîm*; serait-ce par hasard ܚܡܕ̈ܥܝܠܡ, חמד־עילם, « désir d'Élâm » ? La conjecture que ܡܣܟܝܢ ܒܢܬ serait l'altération de ܒܪ̈ ܣܟܘܬ ܒܢܬ, « fils de Sukkoth Benoth », n'est pas impossible. Le nom de l'esclave qui fut exécuté à la place d'Akhiakar, savoir *Manziphar*, ܡܢܙܝܦܪ, est dans la version arménienne *Seniphar* = ܣܢܝܦܪ ; il rappelle singulièrement le אָסְנַפַּר d'Esdras, IV, 10, que les Septante transcrivent Ἀσσεναφάρ ; la voyelle initiale se serait apocopée, tout comme dans *Sarḥadon* pour *Assarḥaddon*.

Dans le récit concernant la délivrance d'Akhiakar et sa mission en Égypte, quelques points sont aussi à noter. En sortant de la fosse, Akhiakar a les cheveux de la tête pendants jusqu'aux épaules et les ongles allongés comme les griffes des aigles (כד סערא דרשי רמא על כתפתי··· וטפרי אריכין איך דנשרא); au passage parallèle de Daniel, IV, 30 (עד די שערה כנשרין רבה וטפרוהי כצפרין), il y a deux jeux de mots (שער et נשר ; טפר et צפר) que notre romancier n'a pas imités. La plupart des traits d'esprit d'Akhiakar figurent dans le Talmud de Babylone (Bekoroth, 8, 2) sous une forme assez diverse et toujours exagérée, ce qui atteste, sans aucun doute, l'antiquité de notre conte (Meissner). D'après celui-ci, Akhiakar, pour présenter une chose inouïe, écrit au nom de Pharaon une lettre dans laquelle ce dernier reconnaît devoir à Sennachérib une très forte somme, et quand les Égyptiens, pour échapper à la dette, prétendent que ce n'est pas une chose nouvelle, Akhiakar riposte aussitôt : « Dans ce cas, vous reconnaissez la dette vous-mêmes. » D'après la légende talmudique, les Athéniens (דבי אתונא) veulent

entendre un récit fabuleux (מלי דבדיאי), et R. Josué b. Hanania leur dit : « Il y eut une mule qui mit bas un petit portant au cou un billet annonçant que quelqu'un devait à son propriétaire la somme de cent mille *zouz*. A l'étonnement de ses auditeurs qui lui font remarquer qu'une mule ne fait pas de petits, le rabbin répond : « Ne m'avez-vous pas demandé un récit fabuleux? » (הוה ההיא כודניתא דילידא והוה תלי לה פיתקא וכתב בה דמסיק בבי אבא מאה אלפא זוזי אמרו ליה וכודנתא מי ילדה אמר להון הי ניהי מילי דבדיאי). Pour construire le château aérien, Josué b. Hanania n'a pas besoin d'apprivoiser des aigles ni de dresser des enfants, il s'élève en l'air en prononçant un nom mystérieux de la Divinité (שם) et demande lui-même qu'on lui apporte les matières pour la construction (אמר להו אסיקו לי לבני וטינא). Au lieu de la demande adressée à Akhiakar de tresser des cordes de sable, on demande à R. Josué de faire entrer dans la ville un puits qui se trouve dans les champs, et R. Josué demande qu'on lui tresse des cordes de son pour l'y faire entrer (אית לן בירא בדברא עיילה למתא א"ל אפשילו לי חבלי דפארי ואיעיילה). L'article relatif à la couture de la meule brisée ne présente pas de variante ; par contre, le Talmud rapporte plusieurs autres demandes et réponses qui peuvent être primitives. Enfin, le compliment de Pharaon à Akhiakar : « Que le jour dans lequel tu es né, ô Akhiakar, soit béni », est tiré par antithèse de Job, XII, 3, et Jérémie, XX, 14.

Le sermon de la dernière scène montre aussi des parallèles bibliques. Le dicton : « Le bras qui n'est pas industrieux sera arraché de l'aisselle (מן שחתה), et l'œil où manque la vue, les corbeaux le piqueront », se compose de Job, XXXI, 26 *b*, et des Proverbes, XXX, 17 *c*. Un intérêt particulier se rattache à ce dicton-ci : « J'ai vu une chèvre qu'on avait fait entrer dans l'abattoir, mais son heure n'étant pas venue, elle retourna à sa place et vit des enfants et des petits-enfants » (חזית עזא דאעלוהי לבית טבחא ועל דזבנה לא מטי הוא הפכת לדוכתה וחזת בניה ובני בניה). Nous trouvons ici pour la première fois cette doctrine rigoureuse de la prédestination qui enseigne que tous ce qui doit arriver à l'homme est décidé d'avance et a son

heure fixe, qui ne peut être ni avancée ni retardée par des moyens humains. Le regard ordonnateur et dirigeant de Yahwé, si vivant et si poétique chez les anciens auteurs, s'est aplati et transformé en une *heure* fatale et inexorable. La chèvre amenée à l'abattoir semble abandonnée à une mort certaine ; erreur : son *heure* n'étant pas venue, elle retourne saine et sauve aux prés verdoyants, où elle devient plusieurs fois grand'mère. Cette doctrine domine aussi les récits évangéliques, mais l'*heure* y joue un rôle religieux prépondérant. Jésus se refuse à opérer un miracle parce que *son heure* n'était pas encore venue (Jean, II, 4), et il prépare ses disciples à la prochaine crise, sachant que *l'heure* était venue de se rendre auprès du Père (*ibidem*, XIII, 1). Chez les rabbins, l'*heure* est aussi une puissance anonyme qui décide ou empêche les grands événements. Notre petit conte semble même être la base d'une formule magique dirigée contre une frayeur subite : עזא דבי טבחי שמינא מנאי, « la chèvre de l'abattoir est plus grasse que moi » (Megilla, III *a*). Le sens resté mystérieux jusqu'ici paraît s'éclaircir au moyen de ce simple commentaire. La frayeur subite de l'homme vient de l'attaque invisible d'un mauvais démon qui cherche à le tuer, et l'incantation, en rappelant l'historiette de la chèvre restée indemne malgré le danger qui menaçait sa vie, fait entendre au démon qu'il est impuissant à faire avancer l'heure fatale qui n'est pas encore arrivée, et c'est cette certitude de son impuissance qui lui fait lâcher sa proie.

Nous ne reviendrons pas sur les passages dont il a été déjà question plus haut ; arrêtons-nous un instant sur les suivants : « Mon fils, je t'ai appris qu'il y a un Dieu, et toi, tu t'es élevé contre les bons serviteurs que tu as frappés sans qu'ils aient commis la moindre faute » (ברי אנא אלפתך דאית אלהא ואנת על עבדא טבא קאם אנת ומנגד אנת להון ולא סלכו). La phrase ne reçoit plein jour qu'en l'approchant de sa source, Job, XXXI, 13-15, où il est dit que les serfs et les serves ont été créés par le même Dieu et d'une manière identique que les hommes libres. Notre romancier raconte précédemment que, ayant appris l'exécution et l'enterrement de son père adop-

tif, au lieu de le pleurer, comme lui dit expressément le roi, il réunit un tas de vauriens et de jeunes étourdis dans un grand banquet, et, dans la maison même de son bienfaiteur, se livre avec eux à la joie la plus effrénée et se donne le cruel plaisir de battre et de maltraiter les bons et fidèles serviteurs de ce dernier (וכד אתא נדן ברי לא בית בכא עבד לי ואפלא מעהד עהדני
אלא כנש לה אנשא סריקי ופחזא (cf. Juges, ix, 4) ואסמך
אנון על פתורא דילי בזמרא ובחדותא רבתא · ולעבדי
ולאמהתי חביבא משלח הוא להון ומנגד הוא להון דלא חוסן).
On reconnaît dans ce récit le modèle incontestable de la parabole évangélique du mauvais serviteur surpris par l'arrivée imprévue du maître de la maison (Matthieu, xxiv, 45-51), qui est ainsi conçue :

« Qui est le serviteur fidèle et prudent que son maître a établi sur ses domestiques (θεραπείας) pour leur distribuer dans le temps leur nourriture? Heureux ce serviteur, si son maître, à son arrivée, le trouve agissant de la sorte. Je vous dis en vérité qu'il l'établira sur tous ses biens (ὑπάρχουσιν αὐτοῦ). Mais si ce serviteur est méchant, et que, disant en son cœur : « Mon maître n'est pas près de venir », il se mette à battre ses compagnons (συνδούλους), à manger et à boire avec les ivrognes (Luc, xii, 45 : et qu'il commence à battre les serviteurs et les servantes, à manger, à boire et à s'enivrer), le maître de ce serviteur viendra au jour qu'il ne s'y attend pas, et à l'heure qu'il ne sait pas, et il le retranchera (de sa famille, διχοτομήσει αὐτόν, sens admirablement deviné par M. de Sacy. Luther moins bien : *zerscheitern* ; l'original portait ויפלג יתה, verbe qui signifie en même temps « couper en deux » et « séparer, éloigner, chasser ») et lui donnera pour partage d'être puni avec les hypocrites (Luc : les infidèles) ; c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents. »

Écartons d'abord la seule différence appréciable entre les deux récits, dont le coupable est le fils adoptif dans l'un et un serviteur en chef dans l'autre. L'équivalence est rétablie dans le dicton qui suit immédiatement : « Mon fils, tu as vérifié le proverbe qui dit : Celui que tu as engendré, appelle-le « ton

fils », mais celui que tu as acheté (= acquis du dehors), appelle-le « ton serviteur » (רילדת קדי ברך ודזבנת קרי עבדך). D'après ce principe, Nadan était en réalité l'égal des autres serviteurs de la famille.

Sauf quelques détails insignifiants, la situation est la même. Akhiakar, déshonoré et passé pour mort et enterré, est effacé de la mémoire du méchant Nadan qui, se croyant être le vrai maître, maltraite les bons serviteurs qui valent plus que lui et gaspille les biens de son bienfaiteur avec de la canaille, et quand, contre ses prévisions, Akhiakar revient chez lui, Nadan est chassé et jeté dans un trou sombre où il implore en vain le pardon de son juge sévère. Le mauvais serviteur de la parabole évangélique se permet de tout faire pendant l'absence du maître (= Jésus enlevé de ce monde par une mort ignominieuse et imméritée) qu'il croit définitive, s'adonne aux mêmes actes répréhensibles et partage le même sort à la réapparition inespérée. L'originalité du côté d'Akhiakar se conclut avec évidence de la parole du coupable : « Mon maître n'est pas près de venir (mot à mot « tarde », χρονίζει) ne convient à la situation que dans le cas où le serviteur croit réellement que le maître est mort et disparu à jamais, et qu'il en est l'héritier légitime, tandis que le retour de Jésus à la fin de la génération est solennellement proclamé et annoncé d'avance, de sorte que l'étourderie du méchant serviteur est moins explicable.

Finalement, Nadan meurt d'un gonflement subit de son ventre, genre de mort propre à la femme infidèle qui cache sa faute (Nombres, v, 21-22 et 27), et cette circonstance illustre, on ne peut mieux, l'expression évangélique relative à la punition du méchant serviteur citée précédemment : « Il lui donnera pour partage d'être puni avec les *hypocrites* (ou infidèles) », καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν (ἀπίστων) θήσει. D'une crevation du ventre il n'est question que dans la version arabe ; le texte syriaque n'a pas ce trait. Je pense donc avec M. Cosquin qu'on n'est pas autorisé à établir un parallèle avec les récits concernant la mort du traître Judas (Matthieu, xxvii, 5 ; Actes, i, 18).

La relation exacte de notre Akhiakar avec les chapitres

XXIII-XXXII de la Vie d'Ésope est exclue de notre étude. Je crois néanmoins faire remarquer que la donnée de Djawâlîqî (*El-Mu'arrab*, éd Sachau, p. 54) qui déclare Akhiakar un roi perse vient d'une confusion de ce nom avec اخى, *Aki* ou *Akhi*, roi de Perse et d'Élam, d'après notre roman. Plus étrange est le vers que cet auteur attribue à l'ancien poète 'Adî ben Zeid et qui est ainsi conçu :

وغصن على الحيقار وسط جنوده   وبيّتن فى فاداشه ربّ مارد

Cette bravade qui outrage à la fois la décence, la chronologie et la géographie est-elle vraiment de ce poète ? Ce qui est sûr, c'est que l'auteur considère le nom الحيقار comme dérivé de la racine arabe حقر, « mépriser, avilir ». L'étymologie abusive a de ces sauvageries ! J. HALÉVY.

L'originalité des fragments hébreux de l'Ecclésiastique.

En annonçant dernièrement la publication des fragments hébreux de Ben-Sira par MM. S. Schechter et C. Taylor (*R. S.*, p. 370-372), j'ai prévu que l'originalité en sera probablement révoquée en doute par une certaine catégorie de critiques en faveur de la version grecque ; il ne m'est pas venu à l'idée que la version syriaque en puisse être la bénéficiaire. Or, cette thèse que je ne pouvais pas imaginer est précisément soutenue par M. Israël Lévi dans un récent mémoire paru en partie dans la ***Revue des études juives***, juillet-septembre, p. 1-15. Tout le monde s'est trompé, y compris M. Lévi lui-même qui avoue son erreur, non sans une touchante contrition. M. Lévi semble très assuré de la solidité de sa « pénible découverte », car à la consolation, un peu anodine, il est vrai : *errare humanum est*, il ajoute le second hémistiche : ***sed perseverare diabolicum.*** C'est cette dernière injonction qui me décide à examiner les arguments de l'auteur sans attendre la fin du mémoire et en raison de l'espace qu'il m'est possible d'utiliser dans le cahier présent de la ***Revue Sémitique***.

I

LE SENS DU VERBE חלק DANS L'ECCLÉSIASTIQUE.

Le verbe חלק figure trois fois dans le texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment retrouvé, et dans tous ces passages on lui donne le sens de « créer », en le rapprochant de l'arabe خلق. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'introduire une signification qui, autant que nous sachions, est étrangère au lexique hébreu. Voici les passages en question :

1. xxxix, 25 :

טוב לטוב חלק מראש.

Dès le principe il (Dieu) a attribué le bien aux bons.

M. E. Kautzsch traduit de même : « Das Gute hat er zugetheilt den Guten von Anfang an. » La ponctuation חִלֵּק (K) n'est pas indispensable ; le *qal* חָלַק se recommande par le

prototype אשר חָלַק יהוה אלהיך להם (Deutéronome, IV, 15; cf. XXXIX, 26).

2. XL, 1 :

עסק גדול חלק אל

Dieu a imposé une grande occupation.

M. Kautzsch de même : « Eine grosse Arbeit hat Gott zugetheilt. »

Ici l'idée de « créer » répugne absolument au contexte.

3. XXXVIII, 1 :

רעי רופא לפני צרכו [כי] גם אתו חלק אל

Le premier mot רְעִי, n'offrant aucune forme hébraïque acceptable est manifestement corrompu ; en adoptant la leçon marginale רְעֵה, l'hémistiche signifierait : « Pais (= soigne) le médecin avant d'en avoir besoin », ce qui n'est précisément pas très clair. Mais, comme cette sentence est citée dans le Talmud sous la forme araméenne אוקיר לאסיא עד דלא תצטרך לך, il en résulte que le texte portait primitivement la leçon הוקיר רופא. L'ensemble signifie donc :

Honore le médecin avant d'en avoir besoin,
Car lui aussi, Dieu l'a institué.

Les versions donnent le même sens :

G Τίμα ἰατρὸν πρὸς τὰς χρείας αὐτοῦ
καὶ γὰρ αὐτὸν ἔκτισεν ὁ Κυριος

S יקר אסיא עד לא נתבעא לך מטל דאף לה אלהא בריה׳

Ici de même, l'auteur n'a pas l'intention de représenter le médecin comme l'objet d'une création additionnelle, mais comme celui d'une institution utile à la guérison des maladies humaines.

Ben-Sira n'a donc employé ni l'arabe رعى, « respecter les droits de quelqu'un », lequel n'est pas le mot propre pour « honorer » en général, ni le verbe חלק dans le sens arabe de « créer ». Ce dernier rapprochement a été suggéré aux premiers éditeurs par le grec ἔκτισεν, qui traduit ordinairement l'hébreu ברא, « créer », mais la conclusion perd sa rigueur

devant le fait que κτίζω signifie tout aussi bien « établir, instituer ». Le בריהי de la version syriaque vient directement du grec ἔκτισεν et nous fournit une nouvelle preuve que G a été souvent mis à contribution par S[1].

Encore un mot : l'hébreu לפני צרכו et le grec πρὸς τὰς χρείας αὐτοῦ répondent littéralement l'un à l'autre, tandis que le syriaque, n'ayant pu imiter cette concision, a été obligé de recourir à la paraphrase עד לא נתבעא לך.

En d'autres termes : H et G pourraient strictement revendiquer chacun la priorité au sujet de notre verset pris à part ; S ne peut que jouer la rôle d'un témoin tardif.

LI, 18.

Le texte hébreu porte :

חשבתי להיטיב   ולא אהפך כי אמצאנו

J'ai mis mon intention à faire le bien
Et je ne changerai pas l'ayant trouvé.

L'absence de toute idée raisonnable frappe dans le second hémistiche et indique la présence d'une corruption de texte. La version syriaque n'en est pas plus claire, car elle donne les termes équivalents :

אתחשבת למטאבו ולא   אהפוך כד אשכחיתה

G, au contraire, offre un sens très acceptable :

διενοήθην γὰρ τοῦ ποιῆσαι (αὐτήν
καὶ ἐζήλωσα) τὸ ἀγαθόν
καὶ οὐ μὴ αἰσχυνθῶ.

En retirant les mots troublants mis entre parenthèses, cela suppose en hébreu :

חשבתי להיטיב   ולא אחפר כי אמצאנו

J'ai mis mon intention à faire le bien
Et je ne rougis pas de l'avoir trouvé.

1. Cette supposition n'est d'ailleurs pas indispensable, car le verbe [illegible] peut avoir en syriaque le sens latéral de « constituer »; cf. le verbe *creavit*, par lequel la Vulgate traduit l'hébreu חלק dans le Deutéronome, IV, 19, où le grec a cependant ἀπένειμε, « distribua, assigna ».

a grande analogie graphique des groupes אחפר et אהפך
lique la confusion et témoigne en même temps de l'ori-
ılité du texte hébreu à l'égard de S, qui se montre ainsi
re qu'un dérivé superficiel[1]. Le résultat contraire de M. Lévi
dû a l'hypothèse émise déjà par M. Bickel et acceptée par les
eurs, à savoir que αἰσχυνθῶ de G répondait à l'hébreu אבוש
que cet אבוש se serait ensuite altéré en אשוב, d'où vien-
it le אהפוך de S, et de là finalement le אהפך (orthographe
ective) de notre texte hébreu. Trop de transformations pour
utir à une phrase qui n'a aucun sens !

LI, 1.

I offre une phrase inintelligible dans sa seconde partie, par
e de l'absence du complément direct des verbes :

אני נער הייתי וחפצתי בה ובקשתיה

Moi, étant jeune, je l'ai désirée et je l'ai recherchée.

; est, par contre, d'une clarté parfaite quand on élimine les
dentes inutiles :

ἔτι ὢν νεώτερος,
(πρὶν ἢ πλανηθῆναί με)
ἐζήτησα σοφίαν (προφανῶς) ἐν προσευχῇ μου.

Étant encore jeune j'ai désiré la sagesse dans ma prière.

:ela remonte à un texte hébreu ainsi conçu :

אני נער הייתי וחפצתי חכמה בְּבַקָּשָׁתִי

.'originalité de G est indéniable, surtout quand on réfléchit
ce verset, dont l'acrostiche est א, se relie étroitemeut aux
ıx versets suivants dans G, versets qui commençaient par ב
; et qui manquent dans H et S. Plaçons ici celui de la
re ב :

ἔναντι ναοῦ ἠξίουν περὶ αὐτῆς
καὶ ἕως ἐσχάτων ἐξητήσω αὐτήν,

Je laisse présentement de côté la supposition que l'hébreu primitif
ait plutôt אַרְפֶּנּוּ, comme dans le Cantique, III, 4, où שמצאתי est
ıllèle à אחזתיו ולא ארפנו.

c'est-à-dire :

בקשתיה לפני היכל ועד קץ אדרשנה

Je l'ai demandée devant le sanctuaire
Et je la rechercherai jusqu'à la fin (de mes jours).

S est encore inférieur à H, car il dit seulement :

אנא טלא ואצטבית בה ובעיתה

Il a oublié de rendre le verbe הָיִיתִי qui est garanti par le grec ὤν ; il dérive donc de H, et le cas inverse admis par M. Lévi ne peut se soutenir un seul instant.

LI, 27 et 28.

Ces deux versets aux acrostiches ר et שׁ doivent être envisagés ensemble si l'on veut juger en connaissance de cause la question relative à l'originalité respective des textes.

On lit dans H :

ראו בעיניכם כי קטן הייתי ועמלתי בה ומצאתיה
רבים שמעו למודי בנערותי וכסף וזהב תקנו בי

Ce qui donne le multiple non-sens suivant :

Voyez de vos yeux qu'étant petit,
J'y ai travaillé et je l'ai trouvée (la sagesse).
O plusieurs ! Écoutez mon enseignement dans ma jeunesse
Et vous acquerrez par moi de l'or et de l'argent.

Quand on est petit, on ne travaille guère à la sagesse, encore moins la trouve-t-on à cet âge. L'invocation « ô plusieurs », parasite en elle-même, détruit l'acrostiche ; la recommandation de l'auteur d'écouter l'enseignement de sa jeunesse est une idée à la fois creuse et inexacte, puisque ce recueil de sagesse a été certainement composé à un âge mûr ; enfin, l'or et l'argent peuvent s'acquérir par l'enseignement, בָּן, et non pas par l'auteur, בִּי. De pareilles incohérences indiquent incontestablement un texte gravement corrompu. Voyons si la version syriaque y porte quelque remède, et elle doit s'y prêter dans le cas où elle serait la source de H, comme le prétend M. Lévi.

הזו בעיניכון מטל דזעור הו עמלת בה ואשכחתה סגיא
שמעו יולפני בד זעור וסאמא ודהבא תקנון בי

Voyez de vos yeux, car c'est petit ;
J'ai travaillé et je l'ai trouvée nombreuse.
Écoutez mon enseignement étant petit (jeune)
Et vous acquerrez par moi de l'argent et de l'or.

Notons d'abord que M. Lévi traduit contre le lexique et la syntaxe מטל דזעור הו עמלה בה par « *que* j'y ai *peu* travaillé » ; le sens ne brille pas non plus par une logique rigoureuse, car les auditeurs ne peuvent pas savoir exactement la somme de travail que l'auteur a dépensée pour arriver à la sagesse et ne s'y intéressent même pas, sans compter que la sagesse, surtout la grande sagesse, qu'on affirme avoir été acquise à peu de travail, n'est guère faite pour leur inspirer beaucoup d'estime. L'expression « peu », malgré l'antithèse séduisante de « beaucoup, סגיא », n'existe ni dans H ni dans S. Ces deux textes ne présentent au fond aucune variante remarquable, mais S a l'avantage de montrer l'adjectif רבים = סגיא à la fin du verset 27, tandis que, dans H, il a été placé par inadvertance au commencement du verset suivant, où il dérange l'acrostiche.

En présence de textes altérés, il est inutile de désigner celui qui peut réclamer le droit d'aînesse. La lumière nous viendra par l'examen de la version grecque, mais bornons-nous d'abord au verset 27 qui est ainsi conçu :

ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα
καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν.

Voyez de vos yeux que j'ai été peu fatigué
Et que j'ai trouvé de moi-même beaucoup de délassement.

En traduisant *ὀλίγον ἐκοπίασα* par « j'ai peu travaillé » et *πολλὴ ἀνάπαυσιν* par « beaucoup de repos (?) », M. Lévi a terni l'éclat de la pensée. L'auteur, loin d'affirmer qu'il a peu travaillé, ce qui serait absurde de la part d'un sage, insiste plutôt sur ce fait que le travail pour acquérir la sagesse l'a très peu fatigué, parce qu'il y avait trouvé beaucoup de délassement, de sorte que ses forces s'étaient successivement renouvelées.

Il ne faut pas perdre de vue que la sagesse de Ben-Sira vient entièrement de l'étude difficile et assidue des livres saints. Lorsqu'il fut parvenu à les comprendre, une réflexion sérieuse sur n'importe quel passage lui inspirait des pensées de sagesse

qui étaient sa propriété personnelle. C'est le sentiment qu'il exprime aussi au verset 16. Quant à l'idée que la fatigue matérielle de l'étude de la Loi disparaît devant la satisfaction d'y trouver la sagesse, elle a sa source dans Psaumes, CIX, 111, et d'autres passages analogues.

Tâchons maintenant d'en restituer le texte hébreu primitif :

ראו בעיניכם כי מעט עמלתי ומצאתי מנוחה רבה

Comparé avec ce texte, H montre קטן הייתי ו au lieu de מעט, ajoute la préposition בה et remplace par le suffixe ה du verbe ומצאתי le complément direct מנוחה רבה, dont le premier terme est entièrement perdu et le second a été déplacé à la ligne suivante et changé en רבים pour le faire accorder avec le verbe שמעו. En réfléchisant, on acquiert cependant la conviction que le premier écart, qui est au fond le plus important, n'existe réellement pas, sachant qu'en style poétique du néo-hébreu on emploie couramment קט comme simple synonyme de מעט, sur le modèle du biblique מעט קט (Ézéchiel, XVI, 47). En détachant ce monosyllabe, le groupe qu'on lit קטן הייתי se transforme en קט נהייתי, et l'on obtient ainsi le verbe נהיה, « avoir de la peine, être languissant, fatigué » (Daniel, II, 1 ; VIII, 27). L'original portait donc :

ראו בעיניכם כי קט נהייתי ועמלתי ומצאתי בה מנוחה רבה

Voyez de vos yeux que j'ai été peu peiné et fatigué
Et (que) j'y ai trouvé beaucoup de délassement.

G n'a traduit que le second synonyme, עמלתי, mais il a conservé dans le reste la forme primitive si détériorée par les scribes dans H. S dépend au contraire entièrement de H qu'il a calqué à une époque où l'adjectif רבה (ou l'adverbe הרבה) n'était pas encore déplacé ; d'autre part, il a eu la malechance de traduire ici כי par מטל, « parce que », qui dans ce chapitre est plutôt exprimé par בעבור כן (l. 21), et d'augmenter ainsi la confusion de la sentence.

Passons à l'examen du verset 27, dans lequel c'est H qui emporte la palme de l'originalité sur G, qui offre :

μετάσχετε παιδείας ἐν πολλῷ ἀριθμῷ ἀργυρίου,
καὶ πολὺν χρυσὸν κτήσασθε ἐν αὐτῇ.

Échangez l'enseignement contre une grande somme d'argent
Et vous acquerrez par elle beaucoup d'or.

Voilà une belle réclame qu'un professeur à leçons payantes pourrait afficher à son guichet. Le brave homme demanderait, non sans raison, que les élèves apportassent une pile aussi haute que possible de pièces de cinq francs, en échange des louis d'or qu'ils retireront ultérieurement de son enseignement. Il y a cependant un grave anachronisme, car du temps de Ben-Sira, l'instruction était gratuite en Israël, et elle le fut même pendant de longs siècles après. Ben-Sira aurait d'ailleurs prêché dans le désert si nous pouvions lui faire l'injure de lui attribuer la velléité d'une réforme aussi intéressée. Pour trouver la source de cette idée saugrenue exprimée par le traducteur, il faut reconstituer la forme hébraïque qui l'a égaré. Les éditeurs de H se sont contentés de reproduire la restitution de M. Bickel, qui suppose un texte très différent et peu clair :

שמעו מוסר כמספר   וכסף וזהב רב תקנו בה

Écoutez la discipline d'après le nombre
Et vous y acquerrez beaucoup d'argent et d'or.

M. Lévi dit de son côté : « Quelle que soit la teneur authentique de la fin du premier hémistiche, elle n'offre aucune analogie avec celle de l'hébreu. Bien certainement donc, G n'est ni la traduction, même incorrecte, de notre hébreu, ni celui-ci celle de G. Par contre, dans le second hémistiche, G a gardé sans doute le reflet de l'original en mettant : « par elle » et non « par moi ». Dans la note, M. Lévi ajoute : « Ou le texte grec est très corrompu, ou le traducteur s'est complètement mépris sur le sens de l'hébreu ; il faut peut-être lire : « καὶ πολὺν ἀργυρίον καὶ πολὺν χρυσόν... ».

Que H ne soit pas la traduction de G, cela va sans dire, mais bien certainement G est la traduction très correcte de notre hébreu, qui était encore plus corrompu sur quelques points dans le manuscrit utilisé par ce traducteur.

Pour faciliter la comparaison, reproduisons encore une fois le verset déjà cité plus haut :

שמעו למודי בנערותי וכסף וזהב תקנו בי

Revenons maintenant au texte que G a dû avoir sous les yeux. L'idée de « échanger quelque chose contre de l'argent » se rend en hébreu par שקל כסף .. ב; comparez la formule topique : למה תשקלו כסף בלא לחם (Isaïe, LV, 2); d'après le traducteur, Ben-Sira aurait changé la place des deux équivalents. D'autre part, ἐν πολλῷ ἀριθμῷ ἀργυρίου exprimant littéralement ברב מספר כסף, qui n'est pas de bon style, doit paraphraser un seul terme hébreu, notamment ארצרות, qu'on traduit ordinairement par « trésors », et qui désigne « de grandes sommes » en général. G a donc lu dans son texte :

שקלו למוד באוצרות כסף וזהב תקנו בו

Quelque peu satisfaisant qu'en soit le sens, on voit néanmoins qu'il a pour base l'introduction dans H de fausses lectures, שקלו au lieu de שמעו et באוצרות au lieu de בנערות, lectures dérivant de la confusion de lettres analogues. Si l'on part du syriaque כד זעור dont le correspondant hébreu est כי קטן, la leçon adoptée par G demeure lettre close et il ne reste qu'à admettre l'existence de *trois* textes indépendants l'un de l'autre. Il y a plus, G nous offre le moyen de rétablir la forme primitive de H, qui était probablement :

שמעו למודים בנערות וכסף וזהב תקנו בם

Le nombre singulier (בו) ou pluriel (בם) du dernier suffixe dépend du point de savoir si l'auteur a écrit למוד (ou מוסר) au singulier ou למודים au pluriel.

S est le dernier venu; sa version שמעו יולפני כד זעור וסאמא ודהבא תקנון בי calque fidèlement notre H; seulement, au lieu de בנערותי, il a lu בנערות, expression qu'il a rendue correctement par כד זעור.

דָּוֹן ET דִּין.

Un groupe de préceptes qui recommandent la bonne humeur et la joie comme un des meilleurs moyens de conserver la santé du corps (XXX, 21-22) offre, aux vers 21, 23 *b* et 24,

les premiers hémistiches relatifs : כי, אל תתן לדין נפשך, רבים הרג דין et קנאה ודין יקצרו ימים. M. Lévi, qui ne cite pas le troisième, dit lui-même : « Ces propositions sont obscures, elles déconcertent encore plus quand on consulte le contexte. Or, G et S donnent, au lieu du malencontreux דין, « jugement », un mot signifiant « chagrin », supposant ainsi la leçon דָּוֹן = S דוונא. Tout hébraïsant reconnaîtra que דָּוֹן est formé de דוי aussi régulièrement que עָוֹן de עוי ou חָזוֹן de חזי. D'autre part, le *Machzor Vitry* présente, au lieu de מרבה דאגה (*Pirkê Abôth*, II), la variante מרבה דוון. Par surcroît, enfin, au vers 24, דין est en parallélisme avec דאגה. La conclusion que, dans ces passages, דין doit être une faute de scribe pour דָּוֹן s'impose ainsi d'une manière inévitable. » M. Lévi, en partant de l'affirmation toute gratuite que דָּוֹן n'a pas existé du temps de Ben-Sira, préfère admettre que le דין de H vient de ce que le traducteur a lu, en syriaque, דינא pour דונא. Il a seulement oublié de nous dire comment le grec est arrivé, de son côté, au même sens, surtout au verset 24 où figure également le synonyme דאגה, et aussi dans XXXVIII, 18, où (מִ)דָּוֹן, altéré en מדין, répond à עצבה. La singularité d'attribuer à H cette quadruple étourderie aurait déjà dû faire hésiter M. Lévi.

שֹׁר.

Au chapitre XXX, 15, on lit : חיי שֹׁר אויתי מפז, « je désire plus la vie de validité que l'or ». De même au verset suivant : אין עשר על עשר שֹׁר עצם, « il n'y a pas de richesse qui vaille la validité des os (=du corps) ». La perplexité de M. Lévi au sujet de שֹׁר ne se comprend pas, car l'association de ce mot avec עצם se trouve dans les Proverbes, III, 8, רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך, « elle (la sagesse) sera une guérison pour tes nerfs, une sève pour tes os » ; les nerfs, qui se disent encore שְׂרִירִים (Job, XL, 16), sont ainsi nommés à cause de leur fonction de relier ensemble les parties du corps et de donner à l'ensemble la solidité et la validité nécessaires. Le verbe שרך,

qui forme la base de ces mots, fortuitement absent de la Bible, est surtout usité en araméen, mais cela ne préjuge nullement l'hébraïsme de cette racine. Ben-Sira prend שֹׁר dans le sens abstrait de « validité, solidité, santé », c'est un emploi justifié quoique particulier à cet auteur. Dans tous les cas, si H dépendait de S comme le proclame M. Lévi, on aurait le dérivé direct du שררא syriaque, savoir שרר et non la forme biblique שֹׁר.

M. Lévi me dispense lui-même de m'occuper de l'argument qu'il a tiré, un peu hâtivement, des doublets dont quelques-uns sont conformes à S. Je peux donc m'arrêter ici et attendre la fin de son article, avec la conscience de n'avoir en moi rien de *diabolique*, au moins, jusqu'à l'heure présente.

(*A suivre.*) J. Halévy.

NOTES ET MÉLANGES

Un Dernier Mot sur la lettre de Siméon de Beit-Arscham.

Dans son *Histoire de la littérature syriaque* dont j'ai rendu compte dans le dernier cahier de la *Revue Sémitique*, M. Rubens Duval, en traitant des écrits relatifs à la persécution des chrétiens par le roi juif d'Himyar qui fait le sujet de la lettre précitée, s'exprime dans les termes suivants :

« On a beaucoup discuté sur la lettre de Siméon de Beit-Arscham et sur son authenticité. Les premiers travaux sur cette question, de Blau, de Prætorius et de Mordtmann, ont paru dans la *Zeitschr. der deut. morgenl. Gesellsch.*, t. XXIII, 624 ; XXV, 260 ; XXXI, 66 (comp. Nœldeke, *Tabari*, 155, note 1 ; Guidi, *La lettera di Simeone*). M. Halévy, dans la *Revue des études juives*, t. XVIII, 16-42 et 161-178, à étudié à nouveau cette lettre et les documents qui s'y rattachent ; il conclut, en s'appuyant sur des arguments assez probants, que la lettre de Siméon est apocryphe et qu'elle a été composée à la fin du règne de Justinien. En outre, M. Halévy cherche à disculper les Juifs de l'accusation d'être les auteurs de la persécution, qu'il impute à des Ariens. M. Duchesne (*Revue des études*

juives, t. XX, p. 220) ne fait pas d'objection à la thèse de M. Halévy en ce qui concerne le caractère apocryphe de la lettre, mais il accepte comme véridique la tradition relative au massacre des chrétiens de Nedjran par les Juifs; comp. Halévy, *ibid.*, t. XXI, p. 73. »

Presque en même temps, le savant orientaliste portugais, M. Esteves Pereira, qui vient de publier un recueil complet des documents relatifs à cette histoire (cf. *R. S.*, 1899, p. 381-382), s'est également prononcé contre l'authenticité de la lettre de Siméon et a poussé l'amabilité jusqu'à présenter à ses lecteurs un résumé substantiel de mes arguments. Cette dernière adhésion a eu l'avantage inappréciable de provoquer les contestations de mon savant ami, M. Th. Nœldeke, qui admet l'authenticité de la lettre en cause. Vu l'importance de la question, je crois utile de fournir, quoique d'une manière très concise, les raisons principales qui m'empêchent de me rallier à la thèse de l'authenticité. Je suppose le sujet connu et je renvoie pour plus de détails à mon étude précitée.

Jacques de Saroug adresse, en 519, la deuxième année de Justin, une épitre consolatrice aux chrétiens de Nedjran persécutés par les Juifs. Ceux-ci, dit l'auteur, imitant les pratiques de leurs ancêtres, vous tuent comme ils ont tué votre Seigneur, mais les martyrs doivent se féliciter du sort échu à leur ville d'enraciner la croix dans la pays des Himyarites par leurs souffrances. Cette description caractérise les persécuteurs comme des Juifs de race qui, abusant de leur prépondérance dans cette ville, auraient organisé un système de persécution permanent contre leurs concitoyens chrétiens. Mar Jacob ne se contente pas de leur recommander la persévérance en prévision de meilleurs jours où la croix deviendra victorieuse dans tout le pays, il consacre les trois quarts de l'épître à leur prêcher les théories les plus subtiles de la secte monophysite à laquelle il appartenait lui-même. Ce nouveau trait fait voir que les persécutés étaient d'anciens chrétiens connaissant à la perfection les discussions scholastiques et capables de comprendre la portée exacte de son épître syriaque. Comme on le voit, il s'agit d'une querelle particulière entre les habitants juifs et syriens de Nedjran, habitants également étrangers au pays;

d'Himyarites fraîchement convertis soit au judaïsme, soit au christianisme, il n'y a pas un traître mot dans toute cette longue épître, qui ne mentionne aucune autre persécution de chrétiens dans le reste du pays, et encore moins l'affiliation du roi d'Himyar à la religion juive. Si cette éventualité s'était réalisée, Jacques de Saroug, qui avait pour le judaïsme la haine la plus féroce, n'aurait pas manqué de parler de ce roi et d'en faire sa bête noire.

Premier résultat : En 519, le roi qui occupait le trône d'Himyar était un païen et nullement un converti à la religion juive.

L'hymne de Jean Psaltès, écrit en grec et traduit en syriaque par Paul, évêque d'Édesse, probablement entre 522 et 526, si on élimine les interpolations tardives qui l'encadrent, fixe à 200 et quelques le nombre des martyrs de Nedjran et nomme, parmi les premiers, le maître Ḥarith. On le voit, la légende s'est précisée dans l'intervalle des trois ou six ans écoulés ; pour cet auteur, les persécutés sont des Himyarites, mais il se tait sur la religion des persécuteurs, ainsi que sur le nom et la religion du roi régnant d'Himyar, naturellement, parce que, mieux informé que le bouillant Jacques de Saroug, il apprit que les Juifs n'étaient pour rien dans cette persécution.

Second résultat : Trois ans après 519, en 522, et il faut probablement descendre deux ou trois années plus bas, personne dans le monde religieux de la chrétienté occidentale et orientale ne s'est douté de l'existence, dans le pays himyarite, d'un roi juif persécuteur de chrétiens. C'est un fait bien important.

Plus important est encore le silence observé, aussi bien sur les persécutions de Nedjran que sur le judaïsme du roi himyarite, par deux historiens chrétiens contemporains des événements qui ont remplacé la dynastie nationale d'Himyar par un vice-roi chrétien imposé par la conquête éthiopienne. Cosmas Indicopleustes, qui écrivit son ouvrage 25 ans après cette conquête, raconte qu'il a été à Adulis lorsque le roi très chrétien d'Aksum, Elletzbaas, faisait ses préparatifs pour attaquer les Homérites (= Himyarites) de l'autre côté de la mer Rouge.

De son côté, Procope, l'historien des guerres de Justinien (mort en 565), relate également la victoire remportée par le roi aksu-

mitain Ellesbaïos sur le roi d'Himyar et son remplacement par un vice-roi chrétien, nommé Esimiphaïos. Aucun de ces deux historiens, dont le dernier connaît l'existence de Juifs en Himyar et l'oppression dont les chrétiens avaient été victimes de la part des Himyarites, n'indiquent d'un seul mot que le roi himyarite vaincu ait été un partisan de la religion juive.

Troisième résultat : Jusqu'en 550, les historiens contemporains des guerres qui amenèrent l'établissement de la domination du christianisme dans le pays himyarite ignoraient le judaïsme du roi ennemi.

A côté des historiens contemporains, nous avons à interroger un personnage important qui, dit-on, a assisté avec Siméon de Beit-Arscham à la lecture de la lettre du roi juif d'Himyar, lequel raconte lui-même les atrocités qu'il aurait exercées contre les chrétiens de son pays, surtout contre ceux de Nedjran. Ce personnage important est Mar Abraham, que Justin a envoyé en 524 comme ambassadeur auprès du roi Moundar de Hira, afin de traiter de la paix avec les Romains. En raison de sa mission officielle rehaussée par son zèle chrétien, Mar Abraham était doublement obligé de faire part à l'empereur des sauvages intrigues du roi juif qui ont contribué à l'échec de sa mission pacifique. Un tel rapport eût soulevé la chrétienté entière contre les Juifs, qu'on n'aurait pas manqué de rendre responsables de ces massacres. Eh bien, à son retour à la cour impériale, Mar Abraham garde la silence sur cette grosse affaire politique et religieuse, et les Juifs ne se doutent même pas du danger qu'ils couraient. Et sait-on à qui Siméon de Beit-Arscham s'adresse pour faire parvenir la terrible nouvelle au monde chrétien ? Il s'adresse à un certain Siméon, chef du monastère de Gaboula, personnage encore plus effacé que le monastère qu'il dirigeait. La nouvelle doit être annoncée d'abord aux saints évêques réfugiés en Égypte, lesquels en donneront connaissance à l'archevêque d'Alexandrie, afin qu'il sollicite le roi d'Éthiopie d'intervenir sans retard en faveur des chrétiens himyarites. Les communautés fidèles d'Antioche, de Tarse, de Césarée de Cappadoce, d'Édesse, etc., doivent être prévenues afin qu'elles célèbrent la commémoration des saints martyrs. Les autres évêques aussi, s'ils ne sont pas vendus

aux Juifs, doivent, de leur côté, insister auprès de l'empereur et de ses grands pour qu'ils jettent en prison les grands prêtres juifs de Tibériade et d'autres villes, afin d'intimider le roi himyarite. Au lieu de chercher des voies détournées, l'auteur aurait atteint son but d'une manière plus expéditive en adressant sa missive soit à un évêque bien vu à la cour impériale, soit à Mar Abraham, soit surtout à l'empereur en personne. S'il n'a pas osé le faire, ce ne peut être que parce qu'il se doutait bien qu'en haut lieu on ne prêterait aucun crédit à ses inventions mensongères.

Quatrième résultat : Le seul témoin invoqué par l'auteur comme ayant entendu la lecture de la lettre du roi juif d'Himyar, a prouvé par son silence absolu qu'il n'a entendu rien de pareil.

Si on y ajoute l'absence non moins absolue de toute tradition rabbinique sur un roi juif d'Himyar qui aurait été en rapport avec la communauté de Tibériade au VI[e] siècle; de toute tradition *nationale* éthiopienne sur le judaïsme du roi himyarite vaincu par Ela-Aṣbeḥa ou Kaleb; enfin de toute trace épigraphique du Yémen attestant l'acquisition du trône d'Himyar par un Juif, ou seulement un rôle notable joué par les Juifs de ce pays, le caractère apocryphe de la lettre attribuée à Siméon de Beit-Arscham est la seule solution raisonnable, et j'ajoute, la seule solution respectueuse pour le personnage de ce nom. Je ne suis pas assez pessimiste pour attribuer à un évêque, monophysite ou autre, la fabrication d'un faux aussi monstrueux. Je maintiens plus fermement que jamais que la lettre date du règne de Justinien et a pour but de faire croire que c'est grâce à l'intervention des monophysites que le christianisme est devenu dominant dans le pays d'Himyar, au détriment des Juifs infidèles et persécuteurs des chrétiens de Nedjran. Il a naturellement pensé que le souvenir d'un service aussi éminent ferait cesser les persécutions dont souffraient alors les monophysites.

Voici quelques-unes des insanités et des inexactitudes qui fourmillent dans cette pieuse falsification. Le départ de Hira qui a donné lieu à la composition de la lettre est daté du 25 Kanoun II de l'an 835 d'Alexandre et du règne de Justinien

(II = Justin) ; un auteur contemporain aurait écrit nécessairement « le 25 K. II de cette année » et le nom réel « Justin ». Ce dernier nom a été corrigé plus loin dans un morceau interpolé, ainsi que dans les écrits qui en dérivent, mais la conservation de la forme postérieure dans la pièce principale trahit la date vraie du factum. M. Nœldeke écrit : « Dass im Anfang des Briefes bei Guidi ܝܘܣܛܝܢܝܢܐ (Ἰουστινιανέ) statt ܝܘܣܛܝܢܐ (Ἰουστῖνε) geschrieben ist, 6, 14 richtig ܝܘܣܛܝܢܐ, hätte bei der Häufigkeit der Verwechselung dieser beider Namen selbst dann Keinerlei Bedeutung, wenn nicht der Text des Ps-Zacharias bei Land, 3, 235, 15 un Arethas Cod. A. das Richtige erhalten hätten. » Je n'y comprends rien ; un scribe postérieur qui trouve partout le nom de Justin, comment se serait-il avisé de le changer en Justinien, et précisément dans la date introductoire ? J'ai aussi beau me creuser la tête pour trouver « dass der Vorfasser durchblicken lässt dass er den Brief des Himyariten-Königs nicht selbst gelesen hat — cela va sans dire — und *dass er ihn seinem Zwecke gemäss entsprechend zurechtgemacht hat* ». Un tel aveu plus ou moins déguisé allait évidemment à l'encontre de son but. La contestation suivante achève de me stupéfier : « Halévy meint der König von Hîra erscheine in einem Theil des Briefes als christenfreundlich ; das ist nicht richtig. Was da gesagt wird, widerspricht nicht dem was sonst in dem Briefe steht und was wir aus andern Quellen von dem wilden Heiden wissen. Natürlich musste dieser aber auf seine christlichen Unterthanen und Bundesgenossen Rücksicht nehmen. » Or, en laissant de côté le roi et ses calculs politiques, bornons-nous à noter l'opinion du Pseudo-Siméon à son égard : « Nous vous avons écrit dans notre première lettre au sujet de Moundar, *dont nous, ainsi que tous les croyants qui sont auprès de nous, recevons les bienfaits et qui aide notre parti, les croyants*. Il connaît bien ce que nous avons écrit auparavant et ce que nous écrivons en ce moment. » Pour l'histoire vraie, Moundar, pendant les 50 années de son règne (de 504 à 554) n'a jamas cessé de faire du mal aux chrétiens (Procope) ; il a même poussé la haine du christianisme jusqu'à immoler à la déesse Ouzzâ quatre cents sœurs qu'il avait faites captives dans les couvents de la Syrie (le

même). Pseudo-Siméon donne clairement à entendre que la faveur du roi allait uniquement vers ses sujets monophysites. L'éloge d'un exclusivisme aussi étroit, absolument indigne de la part d'un évêque, nous fournit un indice de plus que notre lettre n'est pas l'œuvre de Siméon de Beit-Arscham. L'intérêt particulier du monophysitisme se manifeste encore, outre les destinataires précédemment cités, dans le désir, indiqué plus haut, de montrer que cette secte se soucie plus que les autres du salut du christianisme en général, et que c'est grâce à l'initiative d'un de ses chefs que la croix domine en pays himyarite. Dans sa demande de représailles contre les chefs juifs de Tibériade qui ont des rapports réguliers avec le roi persécuteur, l'auteur reste dans le rôle de sa fiction[1], et on ne doit nullement en conclure à l'authenticité du récit. L'auteur suppose sans broncher que l'himyarite parlé et écrit par le roi persécuteur était l'arabe de Hira[2] et que les communautés juives étaient administrées par des grands prêtres. Il prend le nom de la tribu nedjranite Ḥârith ben Ka'b pour celui d'un illustre martyr à qui il donne une épouse et des enfants afin d'en faire une sainte famille ; il fait même offrir par le roi juif, aux enfants des martyrs, des noix excellentes qui sont par malheur un fruit inconnu en Arabie. La recherche d'obtenir une couleur juive par la mise dans la bouche du roi des mots *Rahmana* et *Adonaï* pour Dieu sent de loin le faussaire. Si toutes ces facéties, et en particulier la remarque hypocrite de la défense chrétienne de rendre le mal pour le mal, n'effarouchent pas les critiques, ce ne peut être que par un condescendance que nous croyons excessive.

En terminant, disons un mot sur la « puissante propagande » qu'on attribue au judaïsme du VI[e] siècle. En Abyssinie l'influence juive est imperceptible ; le mot éthiopien *Orit*, « loi »,

1. Elle est d'ailleurs contredite par l'indication fournie par la lettre himyarite, où le roi juif dit avoir usurpé le trône d'Himyar pendant l'hiver qui suivit la mort du vice-roi chrétien établi par les Éthiopiens.

2. Sur les prétendus Arabes du Yémen avant l'hégire, voyez R. S[illegible], 1899, p. 146-157. Le mot ואערבהמו signifie « et leurs Arabes » (= « Bédouins »), non « et les Arabes », comme le prétend M. Winckler (Or. Lit. Zeit., 1899, p. 292, note 1) ; la détermination טודם ותהמתם se rapporte à tous les pays énumérés précédemment et nullement aux « Arabes » seuls.

vient du syriaque ; *miṣwât*, « aumône », est un terme indigène et inconnu au judaïsme, dans ce sens particulier. Le bruit de tribus juives qui nous vient d'Arabie à cette époque est un râle d'agonie et non l'écho d'une vie débordante. Les débris de ces tribus forment les colonies juives du Yémen, pendant que les Falachas de l'Abyssinie, qui ignorent l'hébreu et le Talmud, tirent leur origine d'anciens juifs alexandrins, établis en pays himyarite pour cause de commerce, puis amenés par les Éthiopiens conquérants en Afrique, où ils épousèrent des femmes agaoues qu'ils avaient achetées et converties au judaïsme. Tout cela a été accompli par l'instinct de conservation dans les malheureuses circonstances où un sort implacable les a placés ; nulle part on ne sent l'action de la moindre propagande préméditée [1].

J. HALÉVY.

II R., 16, ll. 51 et 52 a b.

Nâku šunuqa | *udadda.* Dans un article fort intéressant, M. Brünnow a étudié cette pensée peu profonde, qu'un sage Assyrien d'esprit assez médiocre nous a laissée. — Mais, si elle nous intéresse peu par son contenu, au point de vue grammatical elle mérite qu'on s'y arrête. Et je n'ai point la prétention d'avoir résolu entièrement la difficulté, qui repose principalement sur « udadda ». — *Nâku* est rendu dans la colonne de gauche par UM.ME.DA.NÁ.A, — *šunuqa* correspond à GA.(DUG.GA), — *údadda* = IB.TA.AN.ŠUB. Nous savons que ŠUB est l'idéogramme de *nadû* ; il faut en conséquence regarder údadda comme = uṭadda — uttada II_2, iftaal de nadû, 3[e] personne du singulier (cf. la colonne de gauche) présent ou passé. — Il n'y aurait pas impossibilité à ce qu'au lieu de *nadû* ce soit *adû*, H. W., p. 232, qui soit le verbe en question, mais puisque l'idéogramme ŠUB n'est jamais rendu ainsi, il faut s'en tenir à *nadû*. Je crois qu'au point de vue grammatical udadda = uttadda n'offre rien d'anormal, mais, au contraire, peut être le point de départ d'intéressantes constatations dans le domaine de la phonétique assyro-babylonienne. Cette permutation du *d* (*ṭ*) et du *t* se vérifiera sans doute ailleurs. — Il me semble que, malgré l'objection de Brünnow, *nakû* doit pouvoir signifier *concipere*, sans vouloir nier que le sens primitif doit être : « Coucher avec, avoir commerce avec une femme. » — « Concevoir (littér. être fécondée) et allaiter — elle a été établie (elle est destinée) », c'est-à-dire : « (La femme) a pour mission de concevoir et d'allaiter [2] » ; tel est, à mon avis, ce que signifie cette vérité banale, extraite du journal intime de quelque Assyrien désœuvré.

ALFRED BOISSIER.

1. Il me paraît inutile de parler de la prétendue conversion des Khazars, qui ne s'est pas répandue en dehors de la famille royale et de quelques familles patriciennes.

2. Une traduction inadmissible serait la suivante : « Celle qui est enceinte doit s'attendre à allaiter (un jour). »

BIBLIOGRAPHIE

Dr H. P. Chajes, *Proverbia-Studien zu der sog. Salomonischen Sammlung*. C. x-xxii, 16. Berlin. C. A. Schwetschke und Sohn, 1899.—Le même, *Markus-Studien*. Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn, 1899.

Dans le premier mémoire, M. le Dr Chajes réalise une idée très ingénieuse qui lui a été suggérée par la lecture du livre des Proverbes. Il s'est demandé si l'absence actuelle de toute liaison entre les dictons les uns à l'égard des autres n'était pas un phénomène dû à un désordre introduit par des scribes insouciants. Puis, l'exemple du Psaume cxix, qui se compose de 22 groupes de huit versets commençant par la même lettre de l'alphabet, lui a donné l'idée de ranger dans un ordre alphabétique les proverbes dits « salomoniens » qui forment le recueil contenu dans les chapitres x-xxii, 16. L'auteur présente modestement cette restitution à titre de tentative et sans garantir l'authenticité de l'emplacement mutuel des proverbes. Le nouveau groupement, outre une certaine unité de la pensée, a cet avantage de faciliter l'amélioration du sens du verset en substituant à l'hémistiche troublant un hémistiche d'un autre verset de la même série et qui convient mieux au contexte. L'unité relative acquise de la sorte n'est pas niable, mais je doute beaucoup qu'elle soit intentionnelle. Le transfèrement des hémistiches ne me semble pas non plus donner souvent des résultats satisfaisants. En raison de l'espace exigu qui nous reste, nous n'en citerons que quelques échantillons du premier groupe. Tel qu'il est, le no 12 (=xiv, 9) veut dire : « Les insensés parlent en faveur [ו]יליצ du crime (et scandalisent les auditeurs), mais l'entente règne entre les hommes droits », et le no 13 (= xv, 21) signifie : « La sottise (= déviation de la vertu) cause une joie (momentanée) à celui qui manque de réflexion, mais l'homme intelligent marche droit » ; l'échange des derniers hémistiches ne produit qu'un sens recherché et inusité en hébreu. Au no 18 (= xv, 31) il faut lire : כֹּוכִיחִים pour חַיִּים ; 11 *a* (=xii, 16) doit se lire : אויל כַּיּוֹם יוֹדִיעַ (pour ביום יִוָּדַע) כעסך « l'insensé manifeste aussitôt sa colère » ; le no 7 (=xii, 11) n'a besoin d'aucune correction : « Un ami désintéressé (mot à mot : « pur de cœur »), la grâce (emplit) ses lèvres ; celui qui le possède (mot à mot : « son associé ») est un roi »; en d'autres termes : « Les compliments d'un ami désintéressé valent bien les compliments que reçoit le roi » ; de même 8 *b* (= xvii, 19) est clair sans aucune correction : « Celui qui s'explique avec hauteur s'attire une chute »; mot à mot : « Celui qui rehausse (cf. I Samuel, ii, 3) son explication (פתח ; cf. Ps. cxix, 130) cherche une rupture » (cf. Pr., xvi, 18 ; xviii, 12).

Les études sur Marc sont au contraire d'un intérêt peu commun et d'une actualité renforcée par les diverses questions soulevées dans mon étude précédente sur le rapport des dires d'Akhiakar avec les paraboles évangéliques. La thèse savamment soutenue par M. le Dr Chajes est que les Évangiles synoptiques remontent à un document hébreu. Faute d'espace, je me contente d'annoncer la publication pour le moment, en me promettant d'en rendre un compte détaillé dans le prochain cahier de la *Revue*, où la bibliographie sera traitée avec plus de largesse.

J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Deutéronome.

(*Suite.*)

XVI, 1-17.

r) « XVI = Lév. XXIII. » Ces passages traitent, en effet, le même sujet, savoir les fêtes à célébrer au cours de l'année, mais l'intérêt critique réside dans le point de vue différent qui les a respectivement dictés. Commençons notre analyse par L., XXIII, qui est le plus complet. Il contient l'énumération systématique de toutes les époques consacrées au culte : le Sabbath (1-3), la Pâque (4-8), le jour de la consécration de la première gerbe (10-14), la Pentecôte (15-22), le premier jour du septième mois (23-25), le dix de ce mois, dit jour du pardon (26-32), la fête des tabernacles (33-44). A chaque fête mentionnée, à la seule exception du Sabbath, l'auteur insiste sur le devoir d'offrir des sacrifices à Yahwé, et il en donne les détails relativement à ceux du jour de la nouvelle gerbe et de la Pentecôte, Nous n'avons pas à nous occuper ici de la différence de ce traitement; pour l'objet de notre recherche, il nous suffit de constater que notre chapitre poursuit un but décidément sacrificiel, sacerdotal. L'auteur n'avait donc pas à parler des trois pèlerinages annuels qui sont déjà ordonnés sommairement par le livre de l'Alliance (Ex., XXIII, 14-17).

Cette lacune est comblée par D, qui se place presque exclusivement sur la base de ces pèlerinages annuels et des *solennités joyeuses* auxquelles ils donnent lieu. Son point de départ est naturellement le passage précité de A ; il se tait, par conséquent, sur les jours sacrés qui ne comportent pas de pèlerinage, savoir : le Sabbath, le jour de la gerbe, le premier et le dixième jour du septième mois. La dépendance de D à l'égard de P n'est pas et ne peut pas être littéraire, mais elle est d'une nature purement logique et d'autant plus certaine que, dans le cas inverse, P n'aurait pas manqué de consacrer, à l'exemple de D, au moins une mention à la loi du pèlerinage. Outre cela, il aurait toujours, sous la direction de D, ajouté la permission donnée par ce dernier de substituer à l'agneau pascal une pièce du gros bétail (וזבחת פסח ליהוה אלהיך צאן ובקר, D., XVI, 2). Enfin, la circonstance bien remarquable que D., XVI ne fournit aucune date pour fixer la célébration *initiale* des trois grandes fêtes exigeant le pèlerinage national, prouve mathématiquement qu'il les supposait connues par un code plus ancien. Or, les dates relatives aux mois et aux jours de la totalité des fêtes annuelles dont les textes, assignés aux auteurs A, J et E, ne montrent pas le moindre vestige, sont, au contraire, explicitement déterminées dans ceux de P (Ex., XII, 1-20 ; Nombres, XXVIII, 16-XXIX, 39). Voici encore un détail des plus curieux : Sans tenir compte de l'ordonnance si claire de Lév., XXIII, 10-11, le sens de מהחל חרמש בקמה offrirait une phrase vide de tout sens, car la moisson ne commence pas partout le même jour. Autre chose est quand la moisson de la première gerbe est un acte solennel pratiqué, sinon au vu, du moins au su des nombreux pèlerins qui ont assisté la veille à la célébration du sacrifice pascal.

XVIII, 3.

s) Les prêtres recevront comme casuel l'arrière-bras (זרע), les mâchoires (לחיים) et l'estomac (קבה) de chaque victime. Selon P, la part des prêtres était la cuisse (שוק) et la poitrine (חזה), qui devaient être enlevées avec des mouve-

ments solennels appelés relativement תרומה et תנופה (Ex., xxix, 26-27; Lév., vii, 30-34; N., xviii, 18). La concordance entre les deux tarifs ne porte que sur le premier objet, car, malgré la divergence des mots, זרע en parlant de quadrupède est bien la même chose que שוק « cuisse, gigot ». En ce qui concerne le reste, le désaccord est complet : d'un côté c'est la poitrine, de l'autre côté ce sont les mâchoires et l'estomac. Laquelle des deux stipulations est la plus moderne? Évidemment celle qui a aboli l'ancien rite de la תרומה et de la תנופה qui donnait plus de besogne au prêtre sacrificateur, la poitrine étant un morceau plus gras et plus fin que les mâchoires et l'estomac. En effet, le nom תנופה, qui figure dans l'ancienne littérature (Isaïe, xix, 16; xxxi, 22), est absent du Deutéronome, et l'offrande si importante de la תרומה, déjà constatée dans l'ancienne élégie de David (II Samuel, i, 21), et citée comme un rite antique par Ézéchiel (xx, 40; xliv, 30, *passim*), figure également dans D au milieu d'autres sacrifices connus du public et n'ayant besoin d'aucune explication (xii, 6, 11, 17). N'est-ce pas parce que cette explication est déjà donnée par P (N., xviii, 26)? Il y a plus, l'emploi de זרע par D ne s'explique que par le désir d'éviter le composé indispensable שוק הימין, ce que זרע signifie déjà par lui-même. Si P avait trouvé ce terme dans l'usage, il ne se serait pas donné la peine d'employer une périphrase.

xviii, 10 *a*.

t) « xviii, 10 *a* = Lév., xviii, 21; xx, 2. » Il s'agit de l'expression מעביר בנו ובתו באש dont je parlerai encore dans l'article suivant. En face du code sacerdotal qui traite des sacrifices d'enfants en l'honneur de Moloch, D défend le passage des enfants par le feu dans un but superstitieux, fût-ce même en l'honneur de Yahwé; cf. xii, 31. D. est en progrès sur P et, par conséquent, plus récent.

xviii, 10-11.

u) Défense de tolérer divers opérateurs d'arts magiques : celui qui fait passer ses enfants par le feu; l'arus-

pice (קסם קסמים); celui qui pronostique par les nuages (מעונן); le devin (מנחש); le sorcier (מכשף); le magicien (חבר חבר); celui qui consulte les mânes, la pythonisse (שאל אוב וידעני); le nécromancien (דרש אל המתים). La première trace de cette loi se trouve dans A sous une forme particulière et indirecte: « Ne laisse pas vivre la sorcière » (מכשפה לא תחיה, Ex., xxii, 17). Ce verset de trois mots doit visiblement faire groupe avec le verset 19 qui défend, sous peine de mort, tout sacrifice à d'autres dieux que Yahwé, tandis que le verset 18, contenant la défense de la bestialité (כל שכב עם בהמה), se rattache très bien au passage 15-16 relatif à la séduction d'une vierge libre et qui contient aussi le verbe שכב. P est plus explicite et rattache les opérations exprimées, נחש et עונן, à la défense de manger la viande près du sang de la victime (לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו, L., xix, 22). La connexion se comprend aisément: d'une part le sang qui n'est pas apporté sur l'autel de Yahwé devient la part des démons, c'est-à-dire des autres dieux (*ibid.*, xvii, 3-14); d'autre part, les consultations magiques avaient précisément lieu à l'occasion des sacrifices et particulièrement l'inspection des viscères (Ézéchiel, xxi, 26). La défense des אבת et des ידענים vient ensuite au verset 31, après diverses prescriptions de moralité et de sainteté (31), et est répétée dans xx, 6 et 27, également comme étant contraire à la sainteté. Grâce à l'identité de situation de A et P, il devient aussitôt clair que ce dernier a amplement développé et généralisé en même temps la défense que A avait présentée sous une forme féminine מכשפה, vraisemblablement dans un cas particulier où l'inculpé était une femme. Comme le mot כשף exprime dans A l'idée de la magie en général, P ne pouvait pas l'employer dans son énumération analytique. L'absence de ce mot dans P prouve donc de nouveau jusqu'à l'évidence qu'il dépend directement de A, car s'il dépendait de D, il lui aurait emprunté non seulement le mot כשף, mais aussi les termes קסם et דרש אל המתים qui lui sont propres. Dans l'hypothèse contraire de la dépendance de D à l'égard de P, tout s'explique de soi, car, comme dernier législateur, D a simplement condensé et complété les ordonnances

de P par le mot כשף relevé dans A et par deux autres termes spéciaux et courants. L'imitation sur P est encore visible par la phrase introductoire de ce verset : לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש, qui résume L., XVIII, 21 et XX, 2-6, où figure également la défense des אבת et des ידענים, mais tandis que L parle des sacrifices d'enfants offerts à Moloch, המלך, le Deutéronome entend défendre d'offrir ces sacrifices à Yahwé (D., XII, 29-31), ce qui indique un stage plus avancé de la propagation du yahwéisme dans la religion populaire. Quant au rôle introductoire qu'il joue dans ce verset, il est moins bien à sa place que le לא תאכלו על הדם de L. lequel désigne les sacrifices de bêtes qui sont infiniment les plus fréquents et qui fournissent ordinairement l'occasion aux aruspices de pronostiquer, et cela atteste en dernier lieu le caractère d'une imitation secondaire.

La critique moderne n'a pas cru nécessaire de faire ces recherches ; le seul argument qu'elle produit consiste dans l'absence de כשף dans L, sans même s'apercevoir qu'elle prouve justement la priorité de L vis-à-vis de D; ce n'est pas la première fois que sa prétention à la profondeur et à l'infaillibilité se révèle à nous superficielle et fallacieuse. Passons.

XIX, 1-13.

v) Lorsque la conquête du pays cisjordanique sera achevée, on divisera le territoire en trois parties et l'on pourvoira chacune d'elles d'une ville de refuge destinée à abriter tout meurtrier contre la vengeance irréfléchie du plus proche parent de la victime (1-8). Quand le pays aura atteint toute son étendue promise par Yahwé aux patriarches, on ajoutera trois autres villes du même genre afin d'empêcher la mort de l'innocent (9-10). Le droit d'asile ne protège que le meurtrier involontaire. Si le réfugié a commis un assassinat prémédité, les anciens de la ville de refuge l'en retireront et le livreront aux mains du vengeur légal, qui le mettra impitoyablement à mort (11-13). Selon M. Cornill, cette loi est une modification manifeste de Ex., XXI, 12-14 A, et contredit dans l'expression et pour le fond (« in der Ausdrucksweise und sachlich ») N.,

XXXV, 10-34. A l'opposé de ce jugement apodictique, nous n'hésitons pas à dire que la première partie n'est que partiellement exacte et que la seconde ne l'est pas du tout. Voici la traduction littérale du passage de A : « Celui qui frappe un homme à mort doit être mis à mort. Si (le meurtrier) n'a pas prémédité (son coup) vers lequel Élohim a dirigé sa main, je te fournirai un endroit où (il pourra) se réfugier. Mais l'homme qui commet un attentat contre son semblable pour le tuer par ruse, tu le prendras (même) près de mon autel pour être mis à mort. » Personne ne conteste que cette ébauche de A ne contienne les principes fondamentaux de l'exposition plus circonstanciée de D ; cependant on ne doit pas perdre de vue que les deux termes juridiques צדה, « préméditer », et הזיד, « commettre un attentat, attenter » sont absents du remaniement de D. On a le droit, non de nier toute relation entre les deux passages, comme l'ont fait les critiques à propos du כשף du paragraphe précédent, mais de soupçonner que D puisait encore à une autre source à côté de A. Or, cette source est indubitablement le long passage de N, cité précédemment et dont la stricte relation avec A résulte déjà de l'usage que fait l'auteur des deux termes techniques que je viens de mettre en cause. Pour apporter la conviction entière il faudrait reproduire le passage dans son intégralité ; contentons-nous cependant de le résumer ; disons seulement que la création des villes de refuge y est rattachée à la division du territoire entre les tribus et à l'attribution d'un certain nombre de villes aux lévites qui n'ont pas de territoire à eux pour leur servir de demeure parmi les autres tribus.

1. Création de villes de refuge (ערי מקלט), où tout homicide involontaire (רצח מכה נפש בשגגה) trouvera un asile contre le vengeur, qui pourrait tuer l'homicide avant que celui-ci fût jugé devant l'assemblée. Ces villes seront au nombre de six, trois au delà et trois en deçà du Jourdain, et serviront indistinctement aux Israélites et aux ralliés.

2. Énumération des moyens qui ont servi à commettre le meurtre par haine (בשנאה) et qui donnent au vengeur le droit de tuer le meurtrier en le rencontrant (16-21).

3. Cas d'homicide fortuit, sans préméditation (בלא צדיה) et sans animosité préalable (איבה); alors l'assemblée, après avoir

confronté l'accusé et le vengeur, doit faire réintégrer le premier dans la ville de refuge où il devra rester ; il ne pourra rentrer chez lui qu'après la mort du grand prêtre. S'il en sort avant cette époque, le vengeur qui le tuera ne pourra être puni de mort (אין לו דם) ; éternité et généralité de cette loi (22-29).

4. La peine de mort ne peut être prononcée que sur l'attestation de deux témoins et non pas d'un seul. Défense d'accepter une rançon (כפר) pour racheter la mort d'un assassin ou pour faire fuir celui-ci dans le lieu d'asile pour y attendre la mort du grand prêtre ; le sang versé (de l'innocent) ne peut être absous que par le sang de celui qui l'a versé, autrement la terre serait contaminée et indigne d'être le séjour de Yahwé au milieu d'Israël (30-34).

Inutile de démontrer l'étroite analogie de D et de L ou P à propos de cette loi ; c'est la question de priorité seule qui a besoin d'être tranchée ; nous y parviendrons en examinant les divergences de quelques détails significatifs.

N rapporte la fondation des refuges à la même époque que la délimitation territoriale des tribus et antérieurement à la fixation des 48 villes lévitiques dont ils font partie (XXXIV-XXXV, 8) ; D se tait sur l'une et l'autre, évidemment parce qu'il les supposait connues par les lecteurs de N. S'il n'y avait que le fait des villes lévitiques, on pourrait encore s'échapper en prétendant qu'elles n'ont jamais existé ; en ce qui concerne la division territoriale des tribus, aucune audace ne peut faire sortir de l'embarras, puisque son historicité nous est garantie par le chant de Débora, la stèle de Mêšaᶜ (pour la tribu de Gad) et une foule d'autres données authentiques. En présence de pareils témoignages, la solidité de notre thèse me semble bien assurée.

Le même résultat ressort de la curieuse divergence relative à la localisation et au nombre éventuel des villes de refuge. A ce propos, D semble d'une obscurité vraiment étonnante. En apparence, il ne tient aucun compte du territoire transjordanique et se confine de propos délibéré au territoire de la Palestine proprement dite, et cependant, à la première réflexion, on s'aperçoit que la chose n'est pas possible. Un territoire aussi considérable en soi et qui contenait presque un quart des tri-

bus israélites ne pouvait pas être oublié par le législateur deutéronomique au sujet de l'établissement des asiles. L'harmonie de son système exigeait qu'il y introduisît cette institution quand même ce ne fût qu'un idéal. Plus problématique est encore la stipulation qui ordonne d'ajouter trois autres villes de refuge lorsque Yahwé aura élargi les limites du territoire (ואם ירחיב יהוה אלהיך את גבלך, 8). Que signifie cet élargissement? Les limites de la Palestine réelle étaient immuablement fixées de Dan à Beêr-Šeba' dans le sens de la longueur et de la mer au Jourdain dans celui de la largeur. A-t-il pensé que jamais les tribus établies près des sources du Jourdain iraient s'établir plus au nord sur les rives de l'Oronte? Nous n'avons pas le droit d'attribuer à notre auteur une absurdité aussi grossière. Et cependant c'est la seule hypothèse que les critiques doivent émettre s'ils veulent prévenir l'effondrement de leur système. Toutes ces difficultés disparaissent comme par enchantement du moment que l'on voit la Palestine transjordanique dans le pays que les versets 1-3 considèrent comme n'étant pas encore complètement conquise sur ses anciens habitants, les Moabites, les Madianites et les Amorrhéens (כי יכרית יהוה אלהיך את הגוים, 1). Par le «élargissement du domaine», l'auteur fait naturellement allusion à la conquête de la Palestine cis-jordanique, où doivent se trouver trois autres villes de refuge, en pleine conformité avec N qui lui a servi de source. Le manque de précision qui rend obscur le premier verset montre que, par suite de la clarté éclatante de l'original qu'il résumait, aucun lecteur ne pouvait être induit en erreur. Ajoutons encore un mot: si N était tributaire de D, il n'aurait pas manqué de prévoir le cas relatif à l'accroissement du territoire et de prescrire l'augmentation de trois autres villes de refuge. L'absence de cette prévision et de cette prescription prouve de nouveau l'originalité de la forme sacerdotale.

Enfin, cette originalité de N=P se révèle à nous par un examen de sujets traités immédiatement par D. Des deux passages qui suivent la loi en cause, l'un (v. 14) défend de déplacer au détriment des voisins les limites territoriales fixées par les anciens, l'autre déclare insuffisant le témoignage d'une

seule personne pour établir une accusation (15). Ces sujets n'ont aucun lien entre eux ni avec ce qui précède ; ils se trouvent au contraire bien en place et en relation naturelle chez N : le premier dans la délimitation du territoire attribué aux tribus et des villes lévitiques qui comprennent les refuges (XXXIV-XXXV, 6), l'autre au verset 30 du passage étudié où il s'agit de la condamnation du meurtrier. Il est visible que D les a tirés de là pour les traiter chacun à part, mais en ce faisant il a déchiré les liens qui les tenaient dans leur cadre relatif et les a laissés dans l'état d'isolement où il se trouvent dans le Deutéronome.

XXII, 9-11.

w) « XXII, 9-11 = Lév., XIX, 19. » Les critiques avouent seulement que pour ces passages, D se superpose à (« deckt sich mit ») Lév. ; ils se hâtent cependant d'ajouter que ce seul passage ne suffit pas à démontrer la dépendance du Deutéronome à l'égard de Lév., XVII-XXV (« Doch genügt diese eine Stelle nicht, eine Abhängigkeit des Deut. von Lev., 17-25, zu erweisen »). Mais l'indépendance de ces passages étant impossible, la dépendance inverse peut-elle être prouvée ou est-elle seulement supposable ? Cette question, que les profonds critiques ne se sont même pas posée, nous engage à examiner de nouveau la nature exacte de la superposition avouée et nous trouvons quelque chose de plus (Lév., XIX, 19). Sous l'introduction caractéristique : « Observez mes lois que voici (את חקתי תשמרו) », l'auteur défend le mélange de deux espèces différentes (כלאים) dans l'accouplement d'animaux domestiques (בהמתך לא תרביע כלאים), dans l'ensemencement des champs (שדך לא תזרע כלאים) et dans les étoffes dites *sa'tnêz* dont on fait les vêtements (ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך). Le passage de D., XXIII, 9-11, est tout autrement libellé :

« N'ensemence pas ta vigne de deux espèces différentes (כלאים), afin que le rapport complet ne soit interdit (פן תקדש המלאה), la semence que tu répands et le rendement de la vigne :

« Ne laboure pas (le champ) avec un bœuf et un âne (attelés) ensemble (à la charrue) ;

« Ne t'habille pas de *sa'ṭnêz* (qui est une étoffe tissée) d'un mélange de laine et de lin. »

Inutile d'ajouter le moindre argument. D élargit et commente la loi ancienne.

1) P parle des semences des champs, D de celles des vignes, sans naturellement exclure les premières ;

2) P défend le croisement de deux animaux d'espèces différentes; D, le labourage avec le bœuf et l'âne attachés à la charrue, visiblement par une considération de pitié pour la bête plus faible ;

3) Le terme שעטנז que tout le monde comprenait à l'époque de P, n'était plus courant du temps de D ; cet auteur a donc cru nécessaire de l'expliquer par le membre de phrase : « mélange de laine et de lin » (צמר ופשתים יחדו).

XXII, 12.

x) « Est de fait = N., XV, 38 P, mais très divergent dans l'expression. » L'égalité supposée me paraît assez peu sûre ; il y a plutôt une relation de cause à effet, la forme serrée de D ne doit pas nous induire en erreur. N prescrit d'attacher aux bouts des vêtements des touffes de fils dont l'un est de couleur bleue (couleur du ciel), afin de se rappeler à chaque instant les commandements de Yahwé. Il appelle ces touffes ציצית, mot qui désigne la chevelure de la tête (Ézéchiel, VIII, 3). D parle au contraire de גדלים, mot qui signifie « tresses nouées » (II Rois, VII, 17); on voit qu'il est en avance sur N qu'il suppose généralement connu, et c'est pour cette raison qu'il passe sous silence le fil bleu et le but religieux de ce commandement. L'emploi de כסות au lieu du בגד de son original, lui a paru plus en harmonie avec la phrase explicative אשר תכסה בה.

XXII, 22.

y) « XXII, 22 = Lév., XX, 10. » Ces passages édictent la peine de mort contre les deux complices d'adultère, mais tandis que P, commentant au début les plus graves prescriptions du Décalogue relatives à la vie de famille, infanticide combiné d'idolâtrie (2-8), méconnaissance du respect dû aux parents (9), maintient, pour désigner l'adultère, le terme technique נאף de son modèle, bien que dans la série suivante des délits charnels, il n'emploie que le verbe moins caractérique שכב, D, qui place l'adultère au milieu d'une énumération de cas analogues, mais relativement moins graves, fait uniformément usage de ce verbe שכב. A quelle conséquence cela peut-il mener si l'on y insiste trop? S'il faut en déduire que D a ignoré P, il faut ajouter, pour être logique, qu'il a également ignoré le Décalogue. Je laisse l'école critique devant cette *reductio ad absurdum* qu'elle s'est créée par son *acribie* méticuleuse.

XXIII, 1.

z) « XXIII, 1 = Lév., XVIII, 8 ; XX, 11. » Les deux cas ne sont pas absolument identiques. L traite, en général, de l'inceste commis avec la belle-mère qu'il flétrit deux fois par l'expression énergique ערוה « nudité, dernier outrage ». D, ainsi que le prouve le verbe יקח, qui est le terme technique du mariage régulier, complète l'ancienne loi en défendant au fils d'épouser la femme de son père, quand même ce dernier serait mort ou que la femme aurait été divorcée auparavant. Dans ce cas particulier, l'outrage envers le père est considérablement moins flagrant et le législateur le désigne par l'expression moins crue גלה כנף, « mettre à découvert le pan du vêtement (de son père) ». L'identité de la répression n'a pas empêché le législateur d'indiquer la nuance morale qui distingue les deux crimes l'un de l'autre.

XXIII, 11.

aa) « Est de fait = L., xv, 16-17 P, mais divergent par l'expression, tandis que le mot מקרה avec la chose se trouve déjà dans le très ancien récit I Samuel, xx, 26. » Rien n'est plus superficiel; les critiques ont à peine jeté un regard sur les deux passages. L déclare en thèse générale l'impureté attachée à l'émission de sperme (שכבת זרע) de la part de l'homme et à sa réception de la part de la femme (18). D traite au contraire d'un cas particulier de la pollution nocturne et involontaire (מקרה לילה) qui peut se produire au camp de combattants où il n'y a pas de femmes. En caractérisant le sujet de cet accident comme לא טהור, «non pur», et en lui imposant le devoir de quitter le camp jusqu'à ce qu'il se soit lavé le corps le soir, il s'appuie évidemment sur L, qui ordonne ce moyen de purification. La haute antiquité du terme מקרה לילה implique à *fortiori* le rite de L et fournit la preuve que la rédaction écrite de la loi générale de P à ce sujet est antérieure à celle du cas spécial enregistré par D. Donc, aussi longtemps qu'on ne pourra nous mettre sous les yeux un texte de J ou de E du même contenu, nous aurons le droit de croire que c'est L qui l'a publié pour la première fois.

XXIII, 20.

bb) « S'écarte par l'expression de Ex., xx, 24 A [illegible] autant que Lév., xxv, 36. » Cela signifie, si je ne me trompe, que D est ici entièrement indépendant. J'ai quelque peine à partager cette opinion après la comparaison des passages cités dont le trait commun est la défense de recevoir de l'intérêt d'un prêt fait à un Israélite. A écrit:

« Si tu prêtes de l'argent à (l'un de) mon peuple (= Israélite), à un pauvre (qui vit) près de toi, ne sois pas envers lui comme un créancier; ne lui impose pas de l'intérêt (נשך, au propre « morsure »). »

P est plus ample et fait intervenir deux fois la Divinité :

« Si ton frère devient pauvre et si sa main chancelle (= est près de sa ruine) près de toi, soutiens-le; (soutiens-le même si c'est) un rallié (גר) ou un domicilié (תושב) et qu'il vive près de toi!

Ne lui prends ni intérêt ni profit (תרבית) ; crains ton Dieu; que ton frère vive près de toi!

Je suis Yahwé, votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte pour vous donner le pays de Chanaan afin d'être votre (seul) Dieu. »

La menace de la colère de Dieu a été nécessitée par la facilité de pouvoir se soustraire à la demande du pauvre; l'appel relatif à la sortie d'Égypte et au don du pays a ce sens : ayant été vous-mêmes mis gratuitement en possession de richesses, vous devez avoir pitié des pauvres sans distinction d'origine, pourvu qu'ils demeurent au milieu de vous.

D, enfin, ajoute un nouveau point et fait aussi intervenir Yahwé, mais donne une tournure différente au motif. Voici une traduction littérale :

« Ne prête pas à intérêt (לא תשיך = m. à m. « ne fais pas mordre ») à ton frère, intérêt (נשך m. à m. morsure) d'argent, intérêt de comestible, intérêt de toute chose qui intéresse (ישך, m. à m. qui mord).

A l'étranger tu prêteras à intérêt (תשיך), mais à ton frère tu ne prêteras pas à intérêt, afin que Yahwé, ton Dieu, te bénisse dans toutes tes entreprises dans le pays où tu vas entrer pour en prendre possession. »

On voit facilement que P, malgré la différence des mots, se rattache formellement à A par la forme conditionnelle de la proposition et principalement par la pitié due au pauvre (les ralliés et les domiciliés sont dans la même classe) qui est le protégé particulier de Yahwé. A l'intérêt d'argent mentionné par A, P ajoute le profit consistant en comestibles (אכל), mais ne s'occupe pas du cas où l'intérêt pourrait être licite.

D ne parle plus du pauvre, donne à la défense un caractère général, crée les termes techniques נֶשֶׁךְ et הִשִּׁיךְ, permet expressément de prêter à intérêt à l'étranger et emploie trois fois

consécutivement le mot נשך, en l'appliquant même à אכל. indemnise le prêteur désintéressé par la bénédiction de Yahwé.

Il est évident que si cette forme directe et tranchée était venue à la connaissance de P, sa manière de présenter la loi ne pouvait pas lui venir à l'esprit, tandis que D n'avait qu'à faire abstraction de l'élément pathétique de P pour prendre un ton didactique. Ajoutons cette remarque, D tient souvent compte des étrangers en Palestine (xiv, 21 ; xv, 3; xvii, 15; xxiii, 21). P, au contraire, ne prend aucune notice du נכרי; pour un code qui serait composé dans l'exil et complété après le retour, où les relations commerciales et autres avec les étrangers étaient des plus fréquentes, la chose paraît bien étonnante.

xxiii, 24.

cc) « Est de fait = N., xxx, 3 P, mais emploie d'autres expressions. » C'est bien insuffisant. Le dernier verset établit l'irrécusabilité des vœux et des serments faits à la Divinité: « Celui qui fait un vœu à Yahwé ou qui fait un serment pour s'engager à quoi que ce soit, ne doit pas forfaire à sa parole, mais il doit agir en stricte conformité avec (la parole) qui est sortie de sa bouche. » Le législateur traite ensuite le cas des vœux prononcés par une femme, et décide que le père d'abord et le mari ensuite ont le droit d'annuler ses vœux le jour où ils en prennent connaissance; s'ils ont négligé de le faire le jour même, l'accomplissement des vœux est obligatoire pour elle (4-16). Cette mesure suppose que l'accomplissement des vœux était laissé à la commodité du vouant, qui est mieux en état de choisir le moment propice. C'est à ces délais indéterminés que le deutéronomiste tâche de mettre fin. Il édicte: « Si tu fais un vœu à Yahwé, ton Dieu, ***ne tarde pas à l'accomplir***, car Yahwé, ton Dieu, t'en demandera compte (דרש ידרשנו מעמך) et tu commettras un péché. » Puis, il parle de l'obligation de ne rien changer à la nature du vœu au moment de l'accomplissement (24) et fait remarquer enfin qu'on ne commet pas de péché en s'abstenant de faire des vœux (23).

Comme on le voit, les prescriptions de D supposent la loi fondamentale de P qu'il modifie dans le sens d'une plus grande rigueur. Grâce à cette circonstance, il peut se dispenser d'insister sur l'accomplissement exact du serment qui est de sa nature plus grave. N, au contraire, était obligé d'en faire mention afin de stipuler le cas d'annulation dont, malgré sa gravité, il peut être atteint par l'autorité du père et du mari.

xxiv, 8.

dd) « Est si général dans l'expression qu'une dépendance formelle de Lév., xiii, P ne peut pas être prouvée. » Il me paraît qu'il faut absolument fermer les yeux pour ne pas voir la référence explicite aux ordonnances de P relatives au traitement de l'impureté causée par la lèpre. Cette affection occupe dans le Lévitique deux longs chapitres, xiii et xiv. Il y en est donné le diagnostic le plus minutieux suivant qu'elle envahit les différentes parties du corps humain, les étoffes tissées ou de cuir et les murs des maisons. L'inspection en est confiée au prêtre qui, d'après les principes formulés par la loi, est autorisé à se prononcer sur les cas de pureté ou d'impureté. Cette décision était attendue avec un impatience fébrile par toute la famille, dont elle engageait les intérêts les plus importants pour ces époques. L'homme déclaré lépreux était chassé hors de la ville; les effets lépreux devaient être anéantis par le feu, et la maison infectée entièrement démolie et les décombres enlevés et versés dans un lieu impur. En cas de guérison, le lépreux ne pouvait rentrer chez lui qu'après s'être soumis à un rite de purification minutieusement décrit et accompagné de sacrifices. Il y avait aussi des rites purificatoires pour la maison d'où la lèpre avait disparu. La description relative à ce sujet ne remplit pas moins de 116 versets. D n'a sur cette matière que le seul verset que nous venons d'indiquer et qui porte littéralement :

« Sois sur tes gardes (השמר) au sujet de la plaie de la lèpre pour bien observer (לשמר מאד) et agir très exactement comme les prêtres, les lévites vous enseigneront ; vous aurez soin (תשמרו) d'agir *comme je leur ai ordonné.* »

Le renvoi au code sacerdotal est aussi clair que le jour ; le deutéronomiste ne propose aucune modification, mais il tient à cœur de recommander l'accomplissement scrupuleux de ces rites. Au lieu de prétexter le ton trop général de l'expression, les critiques auraient mieux fait d'attribuer crânement ce verset à quelque interpolateur malin et on n'aurait jamais pu démontrer le contraire. Leur audace habituelle a faibli cette fois ; je le regrette pour eux.

XXIV, 14-15.

ee) « XXIV, 14-15 = Lév., XIX, 13. » C'est superficiel. L (= P), poursuivant un principe absolu, classe le renvoi au lendemain (לא תלין אתך) du paiement du journalier dans la même catégorie que l'injustice (עשק) et le vol (גזל). D retient le caractère de l'injustice (לא תעשק), élimine celui du vol, parce que le prix convenu sera tout de même intégralement payé, mais limite le délit au cas où le journalier, indigène ou rallié, serait si pauvre qu'il aurait absolument besoin de cette somme le soir, après avoir fini sa journée. Au verset suivant, appliquant à ce journalier pauvre la considération émise par A au sujet de la couverture donnée en gage par un pauvre (Ex., XXII, 25-26), il ajoute que le salaire doit être payé le jour même avant le coucher du soleil, afin que l'ouvrier ne se plaigne pas auprès de Yahwé qui en rendrait responsable le patron. La restriction introduite par D est évidemment postérieure à la sévérité systématique de P, qui serait extrêmement exagérée pour la majorité des cas où le journalier a quelques petites épargnes ou peut trouver du crédit pour vingt-quatre heures.

XXIV, 19-22.

ff) « XXIV, 19-22 = Lév., XIX, 9-10. » C'est encore D qui comble les lacunes de P. Dans Lév., XIX, 9-10, il est ordonné d'abandonner aux pauvres et aux ralliés les épis de blé qui

poussent sur les lisières des champs (פאת שדך) et ceux qui ont, par hasard, échappé aux moissonneurs ou glanures (לקט). La même loi doit être observée au sujet des grains qui restent sur la vigne (כרם) ou qui tombent par terre après la vendange (פרט). D se tait sur l'abandon du produit des lisières, mais ordonne d'abandonner la gerbe oubliée au champ après la récolte. Il ordonne aussi de laisser les glanures non seulement dans la vigne, mais aussi dans les oliviers. Cette addition prouve déjà à elle seule le caractère complémentaire de D. D'autre part, la considération que la part des pauvres ne peut se borner à la gerbe oubliée par un simple hasard, il est presque certain qu'il a voulu enchérir sur les prescriptions de L, qu'il admettait également, bien qu'il n'en ait pas parlé d'une manière explicite.

xxv, 13-16.

gg) « xxv, 13-16 = Lév., xix, 35-36. » Ici encore, c'est Lév. qui pose le principe : « Ne commettez pas de fraude (עול) dans les nombres (מכפר pour משפט), dans les mesures, dans les poids, (pas même) dans les petites quantités (משורה) ; ayez des balances justes, des pierres (= poids) justes, des *éphas* justes et des *hins* justes, etc. » D parle du cas spécial de deux poids et de deux mesures, grands pour acheter, petits pour vendre. La distinction בכיסך, בביתך est de la pure rhétorique, et la construction אבן שלמה וצדק et איפה sonne plus forcée que אבני צדק et איפת צדק de Lév. Enfin, la combinaison de la récompense למען יאריכו ימיך (15) avec le point de vue religieux כי תועבת יהוה אלהיך, etc. (16), sent la surcharge et ne vaut certes pas la simple introduction de P : לא תעשו עול.

xxvi, 7.

hh) « xxvi, 7, est = Ex., iii, 7, 9, E contre Ex., ii, 23 P. » Tout le monde souscrira à l'équation qui repose sur les mots

עני et לחץ, qui désignent dans les deux passages les souffrances éprouvées par les Israélites en Égypte, bien que les termes עמל et קל de D répondent à מכאב et צעקה chez E. Nous n'attribuons pour notre part aucune importance à la différence des mots quand le sens est identique. Nous disons donc que le passage Ex., III, 7, 9 forme sans aucun doute la source de D., XXVI, 7, mais l'affirmation que ce verset est contraire à Ex., II, 23, qui appartient à P, ne peut être soutenue qu'au moyen d'une myopie volontaire. Le mot עבדה, « travail », qui exprime la cause première de ces souffrances au verset 6 de D, figure deux fois dans Ex., II, 23 P, qu'on nous dit être contradictoire. Si on veut être sincère, il faut conclure que D connaissait aussi bien P que E et qu'il en empruntait ce qu'il trouvait à son goût. Je ferai remarquer que la présence de עבדה dans chaque moitié du verset précité est un hasard qui dérange les faux-fuyants : si ce mot figurait seulement dans *a* ou dans *b*, on pourrait assigner à J ou à E la partie qui contient le mot gênant et la difficulté serait doctoralement éludée. Je parle de עבדה seul, et non de la composition עבדה קשה, qui est commune à notre verset et à Ex., I, 14 *a* β, que les critiques attribuent à J pour les besoins de leur cause. L'arbitraire de cet agissement résulte d'ailleurs de ce fait, qu'on ne peut pas exprimer autrement l'idée de « travail dur », qui se trouve dans toutes les langues du monde. Le mot פרך, « dureté », qui figure dans Ex., I, 13 et 14 *b* P, peut bien entrer dans la proposition עבד עבדה בפרך ou העביד parce que בפרך complète adverbialement le verbe עבד ou העביד, mais la composition isolée עבדה בפרך ou עבדת פרך n'a aucun sens en hébreu et ne pourrait donc pas servir de complément indirect au verbe מרר dans Ex., I, 14 *a* β, ni au verbe נתן dans D., XXVI, 6, où par conséquent, la composition adjectivale עבדה קשה était la seule possible.

J. HALÉVY.

Notes pour l'Évangile de Marc.

Depuis longtemps je désirais avoir une idée nette de la langue primitive des Évangiles synoptiques et tout spécialement de l'Évangile de Marc, qui, de l'avis des meilleurs critiques modernes, est la source principale des deux autres. Les « Markus-Studien » de M. H. P. Chajes que je n'ai pu qu'annoncer rapidement dans le dernier cahier de la *Revue Sémitique* et qui poursuivent le même but, m'ont déterminé à me donner cette satisfaction sans plus de délai. Les études de ce savant embrassent tant de passages caractéristiques, répandent tant de lumière sur les légendes et dictons rabbiniques qui appartiennent aux doctrines contemporaines de l'Évangile que la solution de cette question linguistique me semblait solliciter tous mes soins. D'autre part, le grand obstacle qui s'opposait à mon entrée décidée dans ce domaine nouveau pour moi, la connaissance très imparfaite que je possède de l'exégèse évangélique moderne, est maintenant presque complètement écartée, grâce aux nombreuses et conscientes citations de M. Chajes. La route est donc suffisamment frayée. Le problème consiste à savoir si l'Évangile de Marc reflète un archétype hébreu ou bien un archétype araméen, car ce sont les seules langues de la Palestine qui peuvent le revendiquer pour elles, le grec étant absolument hors de cadre. M. Chajes a déployé une science et une ingéniosité des plus remarquables pour faire pencher la balance en faveur de l'hébreu. Ma tâche plus modeste se borne à soumettre les preuves de M. Chajes, impartialement et point par point, à un nouvel examen approfondi. Les pages qui suivent tracent d'une manière concise les principaux linéaments de ces méditations détaillées. A mon point de départ, j'étais tout favorable à la thèse hébraïque si savammant soutenue par l'auteur, mais en avançant dans l'étude, c'est la thèse araméenne qui s'est successivement imposée à ma conviction. Je regrette profondément de ne pas pouvoir maintenir la première impression qui était en complète harmonie avec l'idée de l'auteur. Mais si le résultat

est contraire, l'ensemble du mémoire de M. Chajes conserve sa haute valeur et doit être classé parmi les œuvres les plus instructives en fait de critique religieuse comparée de notre époque.

Chapitre Ier.

Verset 1. Je me rallie à ceux qui lui attribuent le caractère d'une introduction générale, bien que la restitution hébraïque proposée par M. le Dr Chajes ne manque pas d'être séduisante. Ce savant rattache immédiatement le verset 1 à 4 : « Avant l'annonciation de Jésus... fut Jean... » = קדם לבשורת ישוע ... היה יוחנן ..., où l'expression ἀρχή (initium) au lieu de πρίν (ante) viendrait de la lecture inexacte קֶדֶם. A mon sens, une telle pensée aurait été rendue par : « Avant l'annonciation de Jésus... fut la proclamation de Jean... » = קֹדֶם לבשורת ישוע ... היתה קריאת יוחנן .... En réalité, ἀρχή ne me semble répondre ni à קדם (Ch.) ni à ראשית (Delitzsch et autres), mais à תחלת ; cf. Osée, I, 2, où les Septante offrent ἀρχὴ λόγου (= דְּבַר pour דִּבֶּר) Κυρίου. Les versets 2 et 3 se trouvent également à leur place naturelle. Traduisez : « Conformément à ce qui a été écrit dans les prophètes : Voici, j'enverrai mon messager... » (et) : « (Voilà) la voix de celui qui clame dans le désert... » Les suppressions et déplacements préconisés jusqu'ici n'ont aucune raison d'être.

Verset 6. « Jean était vêtu de poil de chameau (τρίχας καμήλου) » = héb. לבוש שער גמל, aram. לביש סער גמלא (ou סערא דגמלא). La variante (Cod. Cant.) δέρρην καμήλου, « peau de chameau », me semble être la correction d'un scribe choqué par l'expression insolite en grec « vêtu de poil », fait qui confirme le sémitisme de la phrase sans indiquer la priorité du côté de l'un ou de l'autre des idiomes palestiniens. L'hypothèse ingénieuse de faire remonter les deux variantes à une hésitation entre לבוש שער et לבוש עֹר (Ch.) n'est pas indispensable.

Ib. « Il vivait de sauterelles et de miel sauvage » (ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον). Les sauterelles comme succédané du pain ne

laissent pas que d'étonner; cela répercute cependant l'expression sémitique : héb. חגבים ודבש היער = aram. קמצי ודבשא דדברא; peut-être l'original avait-il חמצי, « pois chiches », légumes dont se nourrissent souvent les voyageurs dans le désert. L'Évangile des Ébionites avait (Ep.), au lieu de ἀκρίδας καὶ μέλι, la leçon ἐγκρίδας ἐν μέλιτι, « des gâteaux au miel », qui me paraît répondre, non à קרצי, « morceaux de pâte » (Ch.), mais à חביצי, « gâteaux faits de farine bouillie mêlée d'huile et de miel » (*Berakhoth*, p. 36 *b*). On remarquera que les lectures variées קמצי, חמצי et חביצי ne sont possibles que dans un archétype araméen; c'est le premier indice sérieux.

Verset 7. « Il en vient après moi (un autre) qui est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de délier le cordon de ses souliers, en me prosternant (devant lui). » Le traducteur (De Sacy) n'a pas rendu exactement compte de la phrase gréco-latine : Οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ = « cujus non sum dignus procumbens solvere corrigiam calceamentorum ejus ». Luther a également vu dans κύψας- « procumbens » le fait d'un acte d'adoration : « Dem ich nicht genugsam bin, dass ich mich *vor ihm* bücke und die Riemen seiner Schuhe auflöse. » L'original araméen a dû porter : דלא חשיבנא למגחן ולמשרי ערקא דמסונאהי, « dont je suis indigne, en me baissant, (m. à m. de me baisser et) de délier le cordon de ses souliers »; l'hébreu קד, équivalent de גחן, n'est pas très usité chez les rabbins. Du reste, la forme לישא את מנעליו, soupçonnée par Chajes, néglige indûment le mot ἱμάντα, et לישא את שרוך נעליו donnerait un sens inepte.

Verset 11. « Tu es mon fils bien-aimé (ἀγαπητός), en qui j'ai mis mon affection » (ἐν ᾧ εὐδόκησα) = אנת ברי חביבי דבך איתרעית; la seconde partie, tout en étant une réminiscence d'Isaïe, XLII, ne rend pas exactement l'expression hébraïque רצתה נפשי.

Verset 14. Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην = בתר

ראיתמסר יוחנן, et il n'est pas nécessaire de penser à une erreur de traduction de l'hébreu סגר (Ch.).

Verset 15. Je ne trouve rien de choquant dans l'expression *καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*; il s'agit de l'annonce concernant la proximité du règne de Dieu dont il a été question au verset précédent. D'une persévérance relative à la Thora (Ch.) il n'existe aucune trace dans ce passage.

Verset 22. « Et ils étaient étonnés de sa doctrine parce qu'il les instruisait comme ayant autorité et non pas comme les scribes » (*ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*). M. Chajes pense que *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* est le résultat de ce que l'hébreu בְּמָשָׁל, « par des paraboles », a été faussement lu כְּמֹשֵׁל, « en dominateur ». C'est un peu aller trop loin. La phrase, d'une correction parfaite, répond à l'araméen כמאן דאית ליה כוחא ולא כספריא. Les scribes ne pouvaient enseigner sans avoir été autorisés par leurs maîtres, Jésus enseignait sans y avoir été autorisé par personne, de sa propre autorité. Les locutions כח בית דין et כוחא דהתרא, etc., sont fréquentes chez les rabbins.

Verset 23. *Ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* = « homo in spiritu immundo ». La préposition *ἐν* = « in » remonte sans aucun doute au sémitique בְ, mais l'original portait-il איש ברוח טמאה (Ch.) ou bien גבר ברוחא סאיבתא? Voilà ce qu'il serait impossible de décider sur ce seul passage.

Verset 28. En quittant le désert, Jésus rentre dans la Galilée en longeant le lac de Génézareth. A Capharnaüm, il chasse un démon, et la nouvelle de cet acte miraculeux se répandit dans toute l'étendue de la Galilée (*εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας*). Ces derniers mots étaient בכל תחומא דגליל ou בכל גבול הגליל, non בכל מקום הגליל (Ch.); il faudrait au moins בכל מקומות הג', tandis que *περίχωρος* réfléchit un mot au singulier. Matthieu, IV, 24, a « par toute la Syrie » (*εἰς ὅλην τὴν Συρίαν*); c'est la généralisation anticipée du verset suivant; dans Luc, IV, 37 et VII, 17, les textes de Marc et de Matthieu sont librement remaniés, mais il n'y a pas trace de la traduction inexacte de הגליל par *περίχωρος* (Ch.).

Chapitre II.

Verset 5. Pour se trouver en présence de Jésus, malgré la foule qui rendait impraticable l'entrée par la porte, un paralytique se fait porter dans son lit par le toit de la salle. « Jésus, voyant sa foi, dit au paralytique : Mon fils, tes péchés te sont pardonnés » (ἀφιενταί σου αἱ ἁμαρτίαι σου). En araméen, on aurait un jeu de mots : ואמר למשרי ברי משתרין לך חטיך ; je ne pense cependant pas qu'il ait été intentionnel. La suite nous apprend plutôt que l'expression voulait prouver que le prédicateur avait le pouvoir de pardonner les péchés. Quelques instants après, Jésus dit au malade : « Lève-toi, emporte ton lit et va-t'en », ce qui fut fait. Dans tout cela, il n'est pas question de l'expiation des péchés par les souffrances, d'après le dicton rabbinique : יסורין ממרקין עון (Ch.). Encore moins peut-on conclure que l'auteur ait eu sous les yeux un texte hébreu où le jeu de mots était déjà effacé (Ch.). Enfin, l'idée qu'au verset 12 ἄρας (τὸν κράββατον) vient de l'hébreu עֶרֶשׂ (Ch.) est inimaginable.

Verset 14. « Il vit Lévi... et il lui dit : Suis-moi » (ἀκολούθει μοι). Même en admettant avec Ch. le jeu de mots entre le nom propre לוי et le verbe לוה, « accompagner », l'origine hébraïque ne serait pas démontrée, puisque ce verbe est aussi araméen.

Verset 15. Καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ; le verbe répond à הלכו, et après καί il y avait probablement γάρ ; une variante a οἱ au lieu de καί : דהלכו בתרה.

Verset 21. La seconde négation οὐδείς... εἰ δὲ μή, ici et au verset suivant, rend l'araméen דילמא aussi bien que l'hébreu פן. La phrase est elliptique : « Personne ne coud... (sachant que) autrement... et personne ne met... (sachant que) autrement... » ; la forme jussive (Ch.) n'est pas nécessaire.

Verset 23. Ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας ; la Vulgate, avec un tour plus sémitique, offre : « (Et discipuli ejus) cœperunt progredi et vellere spicas. » Mais, dans tous les cas,

ὁδὸν ποιεῖν ne saurait vouloir dire ici « iter sternere »; un tel acte, préjudiciable au propriétaire du champ, est illicite même dans les autres jours de la semaine. Jésus et ses disciples passèrent donc par la route frayée au milieu des blés; ἤρξαντο « cœperunt » se rapporte surtout à τίλλοντες στάχυας· « vellere spicas », naturellement pour manger les grains, ce qui est permis par la loi (Deutéronome, XXIII, 26). L'archétype avait שרו למעבד אורחא ולמקטף שבלין et non החלו לדרך ולקטף מלילות (Ch.). En excuse de cette contravention à la coutume des Pharisiens, Jésus allègue la faim pressante des disciples et le précédent de David, qui, également pressé par la faim, entra dans la cour du temple et prit de la main du grand prêtre les pains sacrés pour les manger avec les siens. Comme notre ὁδὸν ποιεῖν, l'expression εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ est secondaire et ne veut pas dire : « David trat ins Gotterhaus als ein Unberufener. » Le même caractère descriptif distingue le premier verbe de la phrase précédente ὅτε χρείαν ἔσχε καὶ ἐπείνασε = « quando necessitatem habuit et esuriit », qui répond à כד אצטריך וכפין et n'a aucune importance prise à part.

CHAPITRE III.

Verset 5. Περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν = « (Et) circumspiciens eos cum ira contristatus super cæcitate cordis eorum. » De Sacy excellemment : « Mais lui, les regardant avec colère, affligé qu'il était de l'aveuglement de leur cœur. » L'incompatibilité de la colère avec l'*affliction* (Ch.) n'est sensible que dans la traduction de Luther : « Und er sah sie umher mit Zorn, und war betrübet über ihrem verstockten Herzen. » Le mot ὀργή est la traduction correcte de l'araméen רוגזא et il n'y a pas lieu d'y substituer l'hébreu כעס (Ch.).

Verset 17. Jacques et Jean, fils de Zébédée, reçurent de Jésus le surnom de *Boanerges* (Βοανηργές). Ce surnom est nécessairement du même genre que celui qu'il avait donné à l'apôtre Simon, dont il a été question au verset précédent; et de même que Πέτρος, à l'exclusion de l'hébreu סֶלַע, כֵּיף ou צוּר, ne peut repro-

duire que l'araméen כיפא (Καϊαφα, Caïphas. Matthieu, xxvi, 3 *passim*); de même l'expression Βοανηργές ne saurait rendre l'hébreu בני־רעש, aramaïsé en בני־רעש (Ch.), mais exclusivement l'araméen בני־רגש. La racine רגש signifie « s'assembler bruyamment » (Daniel, vi, 12, 16); le nom supposé ici répond passablement au grec βροντή dans sa signification abstraite de « bruit, éclat »; le « tonitrus » de la Vulgate serre un peu trop le mot grec.

Verset 21. Ses proches ayant entendu (les récits concernant les cures miraculeuses et la constitution des 12 disciples pour la multiplication de ces cures, 7-20), ils sortirent de chez eux pour se saisir de lui (κρατήσαι αὐτόν); car ils disaient qu'il était devenu étrange (ὅτι ἐξέστη = למחוק בה כד אמרין רחמיה הוה). Le « quoniam in furorem versus est » est trop fort; mieux De Sacy : « qu'il a perdu l'esprit ». Les parents de de Jésus n'ajoutaient pas foi à la réalité des miracles; les Pharisiens, au contraire, en admettaient la réalité mais les attribuaient au pouvoir du prince des démons; les uns pouvaient revenir à la foi par suite de témoignages multiples ou d'expériences personnelles; les autres devaient rester incorrigibles et commettre ainsi des blasphèmes continuels contre le Saint-Esprit qui agissait par la personne de Jésus. La phrase conjecturée par Ch. : « Und sie zogen aus um ihn (von seinem Thun) abzuhalten, indem sie sagten er werde in Ohnmacht fallen », introduit des préoccupations étrangères au récit et ne tient pas suffisamment compte de la réponse faite par Jésus à ses parents qui, arrivés près de sa maison, le firent appeler. Cette réponse qui porte : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? Et en regardant ceux qui étaient assis autour de lui : Voici, dit-il, ma mère et mes frères » (30-34), n'est intelligible qu'en supposant un manque de foi chez ses parents, fait d'ailleurs clairement constaté dans Matthieu, xiii, 57.

Verset 22. Βεελζεβούλ est partout considéré comme le prince des démons et l'équivalent de Satan comme adversaire de Dieu. Ce nom peut être simplement le synonyme du grand dieu syrien de cette époque savoir *Be'êl-Shemîn*, בעל־שמין.

La correction *Beelzebub* d'après II Rois, I, 2 (Vulgate), n'est pas nécessaire ; d'autre part, il est difficile d'admettre avec Lightfoot que זבול signifie « fumier, ordure », par antithèse ironique. Dans cet ordre d'idées, זְבוּל, זֶבֶל remplace chez les rabbins זבח, זבוח, « faire des sacrifices aux idoles » (*'Aboda Zara*, p. 18), sens qui ne convient pas à Βεελζεβούλ.

Verset 24. *Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ* répond à l'araméen ואן מלכו פליגא על נפשה (ou פליגא על גרמה), « si un royaume se combat soi-même », c'est-à-dire annihile lui-même les actes qui constituent son pouvoir. Le pouvoir de Satan se manifeste dans l'envoi de démons pour prendre possession du corps humain ; s'il chasse lui-même ces démons il n'a plus aucune raison d'être (*τέλος ἔχει*, l. 26). L'hébreu חולק על עצמו ne peut avoir que le sens de « se contredire », qui serait trop faible pour l'idée énergique de notre passage.

Chapitre IV.

Verset 1. « Il se mit de nouveau à enseigner près de la mer ; et une si grande multitude s'assembla autour de lui qu'il monta dans une barque (De Sacy) pour se placer en (pleine) mer (*ὥστε αὐτὸν ἐμβάντα εἰς τὸ πλοῖον καθῆσθαι ἐν τῇ θαλάσσῃ* = נחית בספינתא למיתב בימא), tout le peuple étant près de la mer sur la terre » (*πρὸς τὴν θαλάσσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἦν* = וכל אוכלוסה בצד ימא על ארעא הוה). L'expression *ἐν τῇ θαλασσῇ* forme visiblement antithèse à *ἐπὶ τῆς γῆς* : Jésus se tenait dans la barque en pleine mer afin que ses paroles fussent entendues par la multitude qui se tenait sur le rivage. La traduction « und auf dem Wasser sitzen » (Luther) est aussi impropre que celle de « qu'il monta sur la mer dans une barque » (De Sacy), mais le prototype hébreu supposé לשבת בה, qui aurait été lu לְ בַּיָּם (Ch.), outre que la raison de l'erreur n'est pas bien claire, n'améliore pas le sens général de la phrase.

Verset 10. « Ceux qui étaient avec lui (= qui le suivaient), ainsi que les Douze, lui demandèrent le sens de la parabole (de la semence). » Le texte grec offre *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς*

δώδεκα = אלין דלותיה עם אינון תרי עסר ; ce sont les deux catégories de suivants qui entouraient constamment le maître : les partisans ordinaires et les apôtres. La préposition *σύν* est très vraisemblablement primitive. Au verset 34, ces deux catégories sont réunies par l'épithète *μαθηταί*, « disciples », et ce nom collectif est employé dans Matth., XIII, 10, et Luc, VIII, 4. La Vulgate a laissé tomber cette préposition : « hi qui cum eo erant duodecim ». La conjecture תלמידיו (ו)השנים עשר (Ch.) restreint trop le sens de תלמיד.

Verset 21. *Μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν ἐπιτεθῇ* = Vulgate : « Numquid venit lucerna ut súb modio ponatur? Nonne ut supra candelabrum ponatur ? » Le sens de cette métaphore est clairement expliqué dans le verset suivant : « Car il n'y a rien de caché que ne doive être découvert, et rien ne se fait en secret qui ne doive paraître en public. » C'est donc un ordre de ne point garder pour soi les paroles et les gestes du maître qui constituent la lumière bienfaisante pour le croyant, mais de les divulguer au public, afin qu'il puisse également en faire son profit (cf. Matthieu, V, 14-16). En s'appuyant sur le fait que Matthieu, V, 15, laisse tomber le membre de phrase *ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην* Ch. incline à penser que l'hébreu מִדָּה, rendu d'abord par *μόδιος*, aurait donné lieu à une erreur graphique ou acoustique מִטָּה, rendu par *κλίνη* et entré dans le texte de Marc et de là dans celui de Luc comme un second terme. J'ai quelque peine à l'accepter. D'abord une chose me paraît sûre : l'emploi de la *κλίνη* dont il est question dans ce passage n'a pas pour but de s'abandonner au sommeil, mais celui de manger dans une position inclinée, d'après l'usage de l'époque. Si la lampe est mise sous le lit en ce moment, celui qui s'y trouve peut seul profiter de la lumière pour choisir et inspecter la nourriture qu'il prend, ou même pour faire des lectures, pendant que le reste de la maison est plongé dans les ténèbres ; pour dormir la lumière est parfaitement inutile. Plus difficile à comprendre est l'action de mettre la lumière sous un boisseau qui empêche tout rayonnement au dehors s'il

ne l'éteint pas entièrement. Une réflexion soutenue montre en outre la nécessité d'établir une homogénéité dans l'emploi des objets groupés ensemble sous les désignations de *μόδιος* et de *κλίνη*; or, *μόδιος* est une mesure et *κλίνη* un lit. Ces difficultés disparaissent quand on suppose l'original que voici : כלום אתי שרגא למתסים תחות דוכנא או תחות ערסא וגו׳. Est-ce que la lampe vient (= est apportée) pour être placée sous le banc ou sous le lit ?, etc. דוכן est un banc fixé au sol et appuyé contre le mur tout aussi bien que le lit ordinaire, et comme celui-ci, il sert de siège et d'estrade. Si une lampe est mise au-dessous, la lumière qu'elle répand peut tout au plus éclairer celui qui y est assis et n'offre aucune utilité aux autres occupants de la chambre. Voilà, à mon sentiment, le sens primitif et clair de la sentence; la traduction de *μόδιος*, « boissseau, mesure », est due à cette circonstance que דוכן désigne en même temps une sorte de chaufferette à hauts bords, où l'on pose les plats de nourriture pour les tenir chauds (*Kelim*, chap. VII); il est considéré comme un récipient (בית קבול) et ressemble en effet à une mesure de capacité. L'erreur du traducteur se réduit donc au choix impropre qu'il a fait des deux significations du mot. Luc a adouci l'étrangeté de l'image en remplaçant le *μόδιος* par l'expression générale *σκεῦος*, « vase », tandis que Matthieu, qui conserve *μόδιος*, est obligé d'abandonner *κλίνη* afin d'éviter l'incohérence de l'association. Comme on le voit, la forme originale est relativement mieux conservée dans la version de Marc.

Verset 24. « Prenez garde à ce que vous entendez (βλέπετε τί ἀκούετε); il vous sera mesuré dans la mesure dont vous vous servez et il vous sera donné encore davantage, à vous qui entendez ceci », *καὶ προστεθήσεται ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν.* De même Luther : « Sehet zu (= achtet auf das) was ihr höret. Mit welcherlei Mass ihr messet, wird man euch wieder messen, und man wird noch zugeben euch die ihr diess höret. » L'attribution du sens de « obéir » au verbe שמע rendu par « entendre » (Ch.), ne semble pas nécessaire. Le sens général est : vous qui entendez mon enseignement, non seulement

vos bonnes œuvres seront équitablement récompensées, comme celles des autres hommes, mais on vous ajoutera une récompense exceptionnelle. Le cas de réprimande n'est pas supposé dans l'image de la mesure (contre Ch.).

Verset 34. « Mais étant en particulier il expliquait (ἐπέλυε) tout à ses disciples » ; ἐπιλύω peut répondre à פתר, פשר ou פרש, verbes communs à l'hébreu et à l'araméen.

Verset 36. « Et après qu'ils eurent renvoyé le peuple (καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον) ils le prirent avec eux comme il était dans la barque (παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ = assumunt eum ita ut erat in navi), etc. » Les sujets des verbes sont naturellement les disciples qui conduisirent la barque où Jésus se trouvait dès le début de cette prédication (v. 1). Pour passer de l'autre côté du lac, d'après le désir du maître (v. 35), les disciples avaient renvoyé la multitude qui se tenait au bord de la mer; néanmoins plusieurs de ces curieux avaient trouvé le moyen de se caser dans d'autres barques avec le dessein de le suivre (καὶ ἄλλα δὲ πλοιάρια ἦν μετ' αὐτοῦ). La remarque « comme il était « (ὡς ἦν) indique que Jésus, pendant la traversée, n'avait pas quitté sa première place qui était sur la poupe (38). Aucune des difficultés soulevées par Ch. ne tient devant la simplicité de cette interprétation qui est d'ailleurs générale. Le sens obtenu par sa restitution hébraïque : « Et ils aidèrent le peuple (à entrer dans la barque) et ils le prirent, comme il était (= sans provisions), dans la barque (de Jésus), etc., se heurte : 1° à l'impropriété du verbe « aider » (ויעזרו), au lieu du simple « prendre » (ויקחו); 2° à l'expression générale « le prirent » au lieu de celle partitive : « ils en prirent quelques-uns ou plusieurs », puisque tous n'ont pas trouvé place dans cette barque; 3° à la parfaite inutilité de l'incidente « comme il était », si on la rapporte au peuple, incidente qui n'a du reste en soi nulle attache à l'idée d'approvisionnement. Le prototype araméen était donc : ושלחו ית אוכלוסא ונסבו יתיה כמא דהוה בספינתא וגו; la traduction est on ne peut plus exacte.

CHAPITRE V.

Verset 1. Les manuscrits hésitent entre Γαδαρήνων et Γεϱασίνων (Gerasenorum). A. W. Neumann penche pour Γεραδήνων, aujourd'hui *Qurn Djerâdî*. Ch. admet une modification tendancielle de גרדים en גרשים, à la fin de faire allusion aux exorcismes (גרושים) démoniaques. Les autres exemples qu'il cite, כפר נחום et כרזין, mis en parallèle avec παρακλήσις et κηρύσσω, consistent en interprétations plus ou moins fictives de noms réels et ne comportent aucune modification matérielle.

Verset 11. « Il y avait là un grand troupeau de pourceaux, paissant le long de la montagne, (πρὸς τῷ ὄρει » לוׄת טורא). Luc, VIII, 32, a la légère variante ἐν τῷ ὄρει, tandis que Matthieu, VIII, 30, offre librement [οὐ] μακρὰν ἀπ' αὐτῶν, « non loin d'eux », et néglige de mentionner la montagne. Ce dernier évangéliste affectionne les abréviations (cf. plus haut les notes sur I, 7 et IV, 21) et cela l'a obligé à rapporter aux disciples l'adverbe « non loin ». La supposition que לׄא רחוק מהר a été lu ל' ר' מהם (Ch.) n'explique pas d'une manière satisfaisante les prépositions πρός et ἐν employées par les autres évangélistes. Je ne crois pas non plus que la noyade des pourceaux ait le moindre sens symbolique soit à propos des païens en général soit à propos de l'empire romain en particulier. Le récit est en parfaite situation. Au pays transjordanique dont la majorité des habitants étaient païens, les démons étaient encore plus cruels qu'en Judée. Le pauvre possédé logeait dans son corps toute une légion de ces esprits malins qui le tourmentaient sans pitié et le réduisaient à s'infliger lui-même des blessures douloureuses; et quand ils se virent forcés de quitter leur proie, ils s'estimèrent heureux de pouvoir, en guise de compensation, assouvir, au moins, leur rage sur le troupeau de pourceaux qui se trouvait tout près. Ces animaux, au nombre de deux mille environ, devenus subitement fous de douleur, se précipitèrent dans le lac et y trouvèrent la mort. Ainsi fut vérifiée la parole de leur chef qu'ils étaient légion dans cette contrée, à laquelle ils se sentaient attachés par une sorte de sympathie qui aurait mérité le nom de patrio-

tisme si elle n'était pas diabolique. Les Juifs indigènes qui craignaient que les propriétaires du troupeau ne les rendissent responsables de cette perte, prièrent Jésus de quitter le pays, ce qu'il fit aussitôt, sans manquer toutefois de faire annoncer la nouvelle dans la Décapole par l'homme même qui avait été l'objet du miracle.

Verset 23. *Ὅτι τὸ θυγατριόν μου ἐσχάτως ἔχει ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ* = V. « Quoniam filia mea in extremis est; veni, impone manum super eam, ut salva sit et vivat. » Le premier *ἵνα* est aussi négligé dans la version syriaque : תא סים אידך, et il y a en effet tout lieu de le considérer comme une dittographie du second *ἵνα* qui est indispensable. Les commentateurs modernes sous-entendent avant cette particule le verbe « je te prie » = « oro ut venias » ; une pareille ellipse est strictement possible dans une phrase précipitée, mais je n'admettrai pas facilement l'idée d'y voir le représentant de la particule rogative hébraïque אנא (Ch.) : en hébreu אָנָּא בֹּא וְשִׂים, n'est pas de mise ; il faut אָנָּא אֲדֹנִי בֹּא וְשִׂים ou בֹּא־נָא וְשִׂים ; or, ni l'une ni l'autre de ces phrases ne peut avoir donné lieu à notre version grecque. Dans Matthieu, IX, 18, qui représente la jeune fille comme venant de mourir (*ἄρτι ἐτελεύτησεν* = modo defuncta est), l'auteur emploie avec raison *ἀλλά* (אלא) : « ma fille est morte ; toutefois viens lui imposer la main et elle vivra (et vivet) » ; inutile de prendre אלא pour une fausse lecture de אנא.

Verset 42. « Car la jeune fille était âgée de douze ans. » Cette remarque a été nécessitée par la circonstance que l'archétype araméen avait régulièrement désigné la fillette (*παιδίον*) par *ταλιθά* = טליתא, mot qui peut aussi convenir à un petit enfant qui ne marche pas encore ; le traducteur grec a évité l'inconvénient en employant dans cette phrase le terme plus adéquat *κοράσιον*. Le mot hébreu נערה ne saurait être substitué au textuel *ταλίθα*, et par conséquent le jeu de mots נערה et נעורה (Ch.) perd toute vraisemblance ; Ἰάειρος est aussi le nom fréquent יאיר, et non pas יעיר.

CHAPITRE VI.

Versets 8-9. Les apôtres sont envoyés deux à deux pour prêcher partout et il leur est recommandé de ne porter en voyage qu'un bâton seulement (εἰ μὴ ῥάβδον μόνον = אלא שבטא לחוד), mais ni sac, ni pain, ni argent dans leur ceinture; ils pouvaient chausser des sandales (ἀλλ' ὑποδεδεμένους σανδάλια), mais non pas avoir deux tuniques. Ce texte semble primitif. C'était en gros la manière de voyager de Jésus lui-même; on ne voit nulle part qu'il se soit servi d'un bâton, et le récit de Jean, II, 15, corrobore ce sentiment. La permission de porter un bâton est donc la seule concession faite aux apôtres sur ce sujet. D'autre part, le passage I, 7, fait présumer que Jésus chaussait des sandales à courroies et l'on ne voit pas pourquoi les apôtres auraient dû se priver de cette chaussure si utile en voyage. Au point de vue rédactionnel, l'ordre de l'énumération des objets défendus est troublé par la mention des sandales qui ont leur place naturelle après celle du bâton. Dans Matthieu, x, 9-10, sauf quelque liberté dans l'expression, les objets sont énumérés dans un ordre différent : « de la monnaie dans la ceinture, sac, le pain est omis, deux tuniques, sandales, bâton, » mais contrairement à notre Évangile, les deux derniers objets font partie de la défense : « ni sandales ni bâton » (μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον). Dans Luc, 3, tout est également négatif mais dans un ordre plus proche de celui de Marc : « neque virgam, neque peram, neque panem, neque pecuniam (omis : « in zona »), neque duas tunicas habeatis ». L'omission des sandales et de la ceinture en guise de bourse a été faite en vue de lecteurs romains qui se servaient de souliers pour chaussure et mettaient l'argent dans une bourse. Mais d'où vient le fait que le port du bâton et des sandales, permis dans la version de Marc, est défendu dans celle des deux autres synoptiques? La supposition que ces derniers ont lu ולא au lieu de אלא (Ch.) est insoutenable à cause de l'adverbe μόνον-לחוד, et il ne reste qu'à y reconnaître le résultat de variantes contradictoires. Ajoutons que dans Matthieu, x, 5, le parallélisme de ὁδὸς et πόλις est construit sur le

modèle des Psaumes, CVII, 4 et 7, (עיר - דרך) et ne vient d'aucune confusion de lecture (contre Ch.).

Verset 15. Ὅτι προφήτης ἐστὶν ἢ ὡς εἷς τῶν προφητῶν; la Vulgate omet la particule ἤ : « quia propheta est quasi unus ex prophetis ». Un prototype hébreu נביא הוא וכאחד הנביאים serait aussi insignifiant que : « C'est un prophète notamment égal à un des prophètes (« Er ist ein Prophet und zwar wie einer der Propheten », Ch.). La dite particule ἤ, « ou » (Luther « oder »), indique plutôt que ὡς εἷς τῶν προφητῶν est une variante marginale de la phrase précédente, variante qui a fini par entrer dans le texte. Il est difficile de décider si ces variantes figuraient déjà dans le prototype araméen (+ כחד מן נבייא הו רנבי) ou seulement dans la version grecque.

Versets 39-40. « Alors il leur commanda de les faire tous asseoir (inclinés) en diverses troupes (συμπόσια συμπόσια = secundum contubernia)... et ils s'assirent en divers carrés de gazon (πρασιαὶ πρασιαί), etc. » Les traducteurs rendent ces derniers mots avec peu d'exactitude : Vulgate : « in partes » ; Luther : « nach schichten » ; De Sacy : « en divers rangs » ; Ch. accepte ce sens qu'il ramène à l'hébreu שורות שורות. Je crois pouvoir mieux préciser les expressions précitées en identifiant la première à שַׁיְרִין שַׁיְרִין et la seconde à נוין נוין ; le mot araméen שירא, « caravane, troupe », est des plus usuels ; נְוְיָא répond à l'hébreu נָוֶה, pl. נאות, qui signifie entre autres « place tapissée d'herbe, gazon » Le terme κλισιαι de Luc, IX, 14, est moins littéral, mais il est loin de venir de l'hébreu שורה, « rang », qui aurait été confondu avec l'araméen שרא, « demeurer, se reposer » (Ch.). Les autres exemples cités pour démontrer que Luc concevait les termes hébreux dans un sens araméen, ne sont pas plus convaincants. Il n'existe pas de différence entre Matthieu, XXIII, 24, et Luc, XI, 40 ; τὰ ἐνόντα καταρίζετε ne s'y trouve pas ; à ἔξωθεν répond partout ἔσωθεν. Le passage Luc, *ibidem*, 41 : πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην κτλ., est sans parallèle chez les autres synoptiques ; il répercute le prototype araméen : ברם הבו צדקתא מא דילכון. « pourtant, distribuez en aumônes ce que vous

possédez (= les acquisitions iniques) et alors toutes les choses vous seront pures ». Dans Luc, III, 21, le mot προσευχομένου, « en priant », qui remplace le verbe anodin ἀναβαίνειν, « en montant », des récits parallèles (Matthieu, III, 16, Marc, I, 10), forme aussi une addition due à une source inconnue; une forme hébraïque בְּצַלְּחָךְ est inimaginable et Matthieu n'a pas pu s'y arrêter. Tout au plus peut-on conjecturer que l'évangéliste a lu וְצַלִּי au lieu de וְעָל, ce qui serait une preuve de plus au sujet de l'origine araméenne du passage.

Chapitre VII.

Verset 4. « Et lorsqu'ils reviennent de la place publique ils ne mangent point non plus sans s'être lavés (ἐὰν μὴ βαπτίσωνται). » Il s'agit visiblement d'un bain purifiant (טבילה) du contact possible d'un objet légalement impur (ספק טומאה), le lavage des mains (נטילת ידים ou נטילה seul) étant exprimé par νίψωνται. Ces termes techniques s'employaient même dans les phrases purement araméennes. Parmi les ustensiles que les Pharisiens soumettaient au lavage figurent les lits (καὶ κλινῶν = וערסתא). Il s'agit de lits tressés de cordes et soutenus par quatre pieds de bois (כרעי המטה) appuyés contre quatre planches de la même matière (ארוכות המטה). D'après le principe : « les ustensiles plats de bois sont réfractaires à l'impureté (פשוטי כלי עץ אינן מקבלין טומאה ou כלי עץ פשוטיהן טהורים), les lits sont légalement (מדאוריתא) purs, c'est le pharisćisme seul qui en a ordonné le baptême purificatoire (טבילה מדרבנן). Comme notre passage a trait à des prescriptions officielles de la secte, il a pu être transmis sous la forme hébraïque qu'il revêt dans la Mišna, mais ce n'est qu'une possibilité. Donc, même en admettant que le prototype portait מטות au lieu de ערסתא, une confusion de ce mot avec מטות (ῥαβδων), « bâtons » (Ch.), n'est guère vraisemblable; le bâton n'entre même pas dans la catégorie des ustensiles (כלים).

Verset 6. La citation d'Isaïe, XXIX, 13, n'est pas litté-

rale et l'emploi du singulier με τιμᾷ en face du biblique כבדוני n'a aucune valeur critique (Ch).

Verset 26. « Et elle était païenne (mulier gentilis) et syro-phénicienne de nation » (ἦν δὲ ἡ γυνὴ Ἑλληνὶς Συροφοίν(ικ)ισσα τῷ γένει = ואתתא הות ארמיתא כנעניתא). Matthieu, xv, 22, moins précis d'habitude, a seulement Χαναναία, et, à l'exemple des aveugles juifs (xx, 30), il met dans la bouche de la païenne l'exclamation « fils de David ! ». L'originalité est donc du côté de Marc dont la version exprime fidèlement le double sens de ארמיתא, savoir : « païenne » et « syrienne ». L'hypothèse que Ἑλληνίς est une interpolation (Ch.) ne repose sur rien.

Verset 28. A la réponse de Jésus qu'il n'est pas bon de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens (27) le femme réplique : « Il est vrai, Seigneur, mais les petits chiens mangent (au moins) sous la table les miettes (du pain) des enfants (ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων = מן פרורי בניא). Dans les deux phrases il s'agit toujours du pain destiné à la nourriture des enfants. Cette homogénéité disparaît dans la version de Matthieu, xxv, 27, qui a dans la seconde phrase « des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres » (ἀπὸ τῶν ψιχίων πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν). Le caractère secondaire de cette rédaction est absolument évident ; elle repose soit sur une variante d'un texte grec qui avait κυρίων au lieu de παιδίων, soit sur une variante araméenne qui offrait מן פרורי רבניא au lieu de מן פרורי בניא. Dans tous les cas la confusion de l'hébreu הבנים avec רבנים (Ch.) est inadmissible : une épithète רבני כלבים serait une grosse injure en langage rabbinique.

CHAPITRE VIII.

Verset 12. L'expression : « il soupira dans son esprit » semble assez insolite. Peut-être le verbe ἀναστεναζω est-il pris dans le sens du simple στεναζω, « s'affliger » ; peut-être aussi le prototype ואנין ברוחה s'est-il altéré en ואנח ברוחה. Une

forme hébraïque בכה (Ch.) ויאנח me paraît friser l'ostentation et est par conséquent impossible dans ce contexte.

A l'exemple de M. Chajes, nous ajoutons une remarque sur le passage de Matthieu, XVI, 18 : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle » (... *καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς* = ותרעי שיול לא יכלין לה). En ouvrant ses portes qui sont les crevasses profondes de la terre, le Šeôl insatiable engloutit sans cesse les êtres vivants et leurs œuvres ; l'Église, basée sur la foi inspirée de Pierre (17), résistera victorieusement à cette attraction destructive et invincible pour toutes les fondations humaines. L'hypothèse que l'évangéliste a lu par erreur שַׁעֲרֵי שאל, « les portes du Šeôl », tandis que Jésus avait voulu parler des « démons du Šeôl », שְׂעִרֵי שאל, est extrêmement ingénieuse ; malheureusement, la notion que le Šeôl est peuplé de שעירים ne se constate nulle part dans la littérature juive. Le jeu de mots sur le nom de Pierre n'est possible qu'en araméen.

Versets 32-33. Ce récit ne donne lieu à aucune difficulté. Pierre prend Jésus à part pour lui faire comprendre à voix basse (non « ausser Hörweite ! », Ch.) l'inconvénient d'accuser d'avance les prêtres et les sénateurs de vouloir le mettre à mort après l'avoir martyrisé. Jésus se retournant et regardant ses disciples reprit Pierre (de sa voix ordinaire) et lui dit : « Retire-toi de moi, Satan, tu n'as pas de goût pour les choses de Dieu (l'accomplissement des prophéties messianiques), mais seulement pour celles de la terre (les convenances sociales). L'épithète réprobative « Satan » caractérise le conseil prudent de Pierre comme le plus grand obstacle à la réalisation du règne de Dieu qui doit mettre fin à celui de Satan. La forme *Σατανᾶ* (סטנא) garantit d'ailleurs la rédaction araméenne du récit.

Verset 35. Ayant appelé (près de lui) le peuple avec ses disciples, il leur dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive. Car celui qui voudra se sauver soi-même (ce qui était le vrai motif de la prudence de Pierre) se perdra dans l'autre

monde); et celui qui se perdra pour l'amour de moi et de l'évangile, se sauvera » = מן דבעי לשיזבא גרמה יאבד גרמה ומן דיאבד גרמה ישזיבינה. La forme absolue de ce principe, très vraisemblablement pythagoricien, se manifeste dans l'entretien supposé entre Alexandre le Grand (אלכסנדרוס מוקדון) et les anciens Juifs du sud (de la Palestine) : מה יעביד אינש וימות אמרו ליה יחיה את עצמו — מה יעביד אינש ויחיה אמרו ליה ימית את עצמו. « Que doit faire l'homme pour qu'il meure (corps et âme) ? Ils répondirent : qu'il cherche à conserver sa vie. — Que doit-il faire pour vivre (dans l'autre monde) ? Ils répondirent : qu'il se tue ! » Jésus le restreint à son profit et à celui de sa doctrine. La réponse des anciens est donnée en hébreu qui était la langue des écoles rabbiniques des premières époques et ne prouve nullement que le dire de Jésus était aussi conçu dans cette langue (contre Ch.).

CHAPITRE IX.

Verset 6. Je ne trouve rien de surprenant (« manch Auffallendes », Ch.) dans la remarque de l'évangéliste, car il (Pierre) ne savait pas ce qu'il devrait dire (non « ce qu'il disait », De Sacy = « was er redete » Luther), car ils étaient très effrayés (οὐ γὰρ ᾔδει τὶ λαλήσῃ ἦσαν γὰρ ἔκφοϐοι) et l'emploi du pluriel dans la seconde phrase me semble assez naturel. L'expression « fort effrayés » correspondant à ארי דחלו לחדא, équivalant lui-même à l'hébreu כי יראו מאד, doit être entendu dans le sens si fréquent de respect et de déférence. Pierre seul eut le courage d'offrir, au nom de tous, un service aux hôtes vénérables de leur maître ; et comme il ne pouvait pas dire autre chose, il parla de leur faire une tente à chacun ; l'apparition de la nuée qui les couvrit (7) lui apprit l'inutilité de ces abris. En même temps la voix sortie de la nuée e' répétant la phrase prononcée pendant le baptême de Jésus (I, 11) en y ajoutant les mots : « c'est lui que vous écouterez ! » (αὐτοῦ ἀκούετε = אליו תשמעון, Deutéronome, XX), au moment même ou les hôtes disparaissent, proclama solennellement aux initiés l'éclipse de l'Ancien Testament (Moïse) et

de la doctrine de Jean-Baptiste (Élie) devant l'enseignement de Jésus. J'ajouterai un mot sur l'évolution ultérieure de cette scène. Marc ne parle que de la transfiguration des vêtements de Jésus qui devinrent brillants et aussi blancs que la neige, conception attestée par la phrase qualificative : « de sorte que nul foulon sur la terre ne peut (= pouvait) rendre aussi blanc (οὐ δυνάται λευκᾶναι) ». Dans cet ordre d'idées, visiblement primitif, Jésus pressentant l'arrivée des deux vénérables hôtes transfigura ses vêtements pour paraître dans une mise plus soignée. Les autres synoptiques ont préféré un tour dont Jésus est le seul bénéficiaire. Matthieu (XVII, 2) scinde les deux adjectifs : « Et son visage devint brillant comme le soleil et ses vêtements blancs comme la neige » ; ensuite il omet la remarque, qu'il croit gênante, sur l'offre de Pierre, et renforçant la frayeur des disciples qu'il prend dans un sens littéral, il la place après la disparition des visiteurs (*ibidem*, 7-8). Luc introduit des incidents nouveaux, varie les anciens et change notablement l'ordre des événements. Selon lui, la scène débute par une prière pendant laquelle le visage de Jésus parut tout autre (Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσται τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον = Et facta est, dum oraret, species vultus ejus altera). Le visage du Maître, loin d'être « brillant comme le soleil », paraît plutôt austère et soucieux, et la raison en est clairement indiquée : Moïse et Élie, pleins de majesté, s'entretenaient avec lui de sa mort prochaine qui devait avoir lieu à Jérusalem (*ibidem*, 30-31). Contre toute attente, les disciples sont plongés dans un profond sommeil dont ils ne se réveillent qu'au moment où Moïse et Élie se séparaient de Jésus. L'offre de Pierre est faite à ce moment inopportun, circonstance qui permet au narrateur de conserver la phrase peu flatteuse à l'égard de cet apôtre que Matthieu avait laissée tomber (*ibidem*, 33). Enfin, la frayeur elle-même revient sur le tapis et elle est motivée par l'arrivée de la nuée qui les couvrit tous pendant que Pierre parlait. Marc est manifestement dans ce récit la seule source des autres synoptiques, et les modifications qu'ils y introduisent sont conformes à leurs habitudes littéraires respectives et ne doivent pas être rapportées à des lectures plus ou moins inexactes.

Verset 18. « (L'enfant) écume, grince des dents et devient tout sec » (חריק שנוהי ומתיבש), c'est-à-dire : perd subitement toute faculté de faire un mouvement. Luc, IX, 39, trouvant que l'action de « sécher », qu'il entend littéralement comme antithèse à « écumer », marque la cessation de la crise, fait du démon le sujet de tous les verbes et écrit : il l'agite par de violentes convulsions en le faisant écumer; et à peine le quitte-t-il après l'avoir déchiré (de coups douloureux). Cette dernière phrase remplace avantageusement l'expression « faire grincer les dents (de douleur) », qui est hors d'emploi. La langue n'a rien à voir dans cette modification.

Versets 42-47. « Si ta main — ton pied — ton œil te scandalise », (σκανδαλίζῃ σε), c'est-à-dire, t'est un sujet de scandale, etc. Le verbe σκανδαλίζειν (aussi v. 41) répond ici sans aucun doute à l'araméen תקל, qui est déjà employé par Ben-Sira (תקלה = σκάνδαλον, XXXI, 7 *a*; נתקל, XIII, 23 *c*; התקילני, XV, 12 *a*), non à נזק (Ch.), racine qui du reste est également araméenne.

Verset 49. La phrase πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται (= omnis enim igne salietur) n'offre pas de sens satisfaisant. La tentative d'y trouver le résidu d'une fausse lecture de la forme hébraïque כִּי כָל אֵשׁ בָּאֵשׁ יָמְלָח, « denn jedes Feuer [= Leidenschaft] wird mit Feuer (= feu de l'enfer) gesalzen [= gereignigt] » (Ch.) est trop compliquée et ne remédie pas à la métaphore incohérente « saler par le feu ». Il faut simplement remplacer πυρί par ἄρτος ou σῖτος : « Car tout pain, ou toute nourriture, reçoit du sel (et toute offrande est salée avec du sel. (Donc) le sel est bon, etc.) » La faute est due à la négligence d'un ancien copiste grec.

CHAPITRE X.

Versets 7-8. La citation par Jésus du verset de la Genèse, II, 24, a été certainement faite conformément au texte hébreu qui a seulement לבשר אחד. A cela se rattache bien la remarque qui suit : « Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. »

Plus tard, on a ajouté après *ἔσονται* les mots *οἱ δύο* (=נידם...) qui se trouvent dans les Septante et cette addition a rendu la remarque entièrement superflue (Ch.).

Verset 15. « Quiconque ne recevra point (*ἐὰν μὴ δέξηται*) le royaume de Dieu (la doctrine de Jésus) comme un enfant (= sans hésitation) n'y entrera point. » L'idée de « aller à la rencontre (entgegenkommen, יְקַבֵּיל, Ch.) serait trop exigeante; cf., d'ailleurs, VI, 11.

Verset 21. « Et Jésus jetant un regard sur lui l'aima » (*ἐμβλέψας ... αὐτῷ ἠγάπασε αὐτόν*). L'accueil reçu par le postulant riche ne fut d'abord aussi froid que celui que le maître faisait à la haute classe en général, mais ce sentiment se changea en sympathie lorsque Jésus vit son humble attitude et entendit son langage sincère; il lui conseilla donc de se défaire de tout son avoir et de devenir son disciple. L'expression « et il trouva de l'agrément en lui » (und er fand Wohlgefallen an ihm, וירצהו, Ch. — .) ne serait pas assez forte pour exprimer la volonté de le rattacher à sa suite.

Verset 26. L'exclamation : « Et qui donc peut être sauvé! » (ומן יכיל לאשתיזבא), se rapporte naturellement à la nécessité de quitter tous les biens de la terre pour suivre le Maître. Tout le monde est à ce sujet dans le cas du riche hésitant dont on vient de lire les regrets; même parmi ceux qui ne possèdent rien eux-mêmes, il y en a beaucoup qui vivent dans l'abondance grâce au secours qu'ils reçoivent de leurs parents et de leurs amis riches ou aisés dont ils consentent difficilement à se séparer. La réponse : « Cela est impossible aux hommes, mais non pas à Dieu, car tout est possible à Dieu » (27), Jésus enseigne que dans le domaine moral comme dans le domaine matériel Dieu peut déroger à la loi naturelle en vertu de sa grâce exceptionnelle. Dans notre cas particulier, cela revient à justifier le fait que le riche récalcitrant qui a donné lieu à cette déclaration a pu être l'objet de son amour. Le principe de la grâce forme la clé de toutes les indulgences que le divin maître a témoignées envers des personnes très peu recommandables; il a usé d'un droit qui n'appartient qu'à lui et les hommes seraient bien téméraires de lui en demander

la raison. C'est sur la base de ce privilège divin de la grâce que l'apôtre Paul a pu, en franchissant les obstacles du formalisme de l'Ancien Testament, rattacher le salut éternel à la seule profession de foi dans la divinité du fondateur de la nouvelle doctrine.

Versets 29-30. Ce logion si important au point de vue eschatologique ne présente pas un sens très satisfaisant. De Sacy traduit : « Personne ne quittera pour moi et pour l'évangile, sa maison ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère, ou ses enfants, ou ses terres, que présentement, dans ce siècle même, il ne reçoive cent fois autant de maisons, de frères, de sœurs, de mères, d'enfants et de terres, avec des persécutions, et dans le siècle à venir, la vie éternelle. » L'apodose qui affirme le regain au centuple des objets abandonnés pour la cause du Christ est d'abord troublée par l'incidente μετὰ διωγμῶν, « avec des persécutions », qui ne se rallie ni à ce qui suit ni à ce qui précède. La correction μετὰ διωγμοῖς, « après les persécutions », qui se présente aussitôt à l'esprit, donnerait un sens meilleur en apparence, mais vide et superflu au fond. La première incidente νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ = כען בעדנא דנא (l'hébreu עתה בעת הזאת est impossible), « présentement en ce temps » (Luther : « itzt in dieser Zeit »), bien que parfaitement correcte, n'est pas mieux en place, car le temps présent est plutôt celui des renonciations aux biens du monde et de la fureur des persécutions. La particule νῦν empêche de voir dans ἐν καιρῷ τούτῳ, placé comme il est, une antithèse avec ἐν τῷ αἰώνι τῷ ἐρχομένῳ, ainsi qu'on le croit ordinairement, car la réapparition de Jésus, qui est le point de départ des récompenses promises aux fidèles, inaugure précisément le « siècle futur » en cause, où il ne peut être question de biens terrestres. Je ne vois qu'un moyen d'aplanir ces difficultés et je l'expose à titre de simple conjecture, c'est de joindre les deux incidentes l'une à l'autre et de placer l'ensemble à la fin du verset 29 après avoir corrigé διωγμῶν en διωγμούς :

« 29. Personne ne quittera pour moi et pour l'évangile, sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère,

ou sa femme, ou ses enfants, ou ses terres, présentement, dans ce temps, durant les persécutions,

« 30 qu'il ne reçoive cent fois autant de maisons, de frères, de sœurs, de mères, d'enfants et de terres et la vie éternelle dans le siècle à venir. »

La rémunération est, il va sans dire, purement figurative : la souffrance causée par l'abandon des objets chers à l'homme dans ce monde lui sera cent fois récompensée; le pluriel « mères » suffit à le prouver au besoin. Le texte primitif pouvait même contenir les mots « pères » et « femmes » pour faire parallélisme complet avec l'énumération du verset 29, dans lequel le membre de phrase nécessaire « ou sa femme » a été instinctivement ajouté par De Sacy. Cependant, le scrupule qui a déterminé l'élision des mots précités est facile à deviner; on a voulu éviter ainsi les conclusions extravagantes de sectaires trop matérialistes ou les railleries d'adversaires trop grossiers.

Verset 32. « Lorsqu'ils étaient en chemin pour aller à Jérusalem, Jésus marchait devant eux et ils étaient tout étonnés et ceux qui les suivaient étaient saisis de crainte » (... *καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο καὶ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο* = et precedebat illos Jesus et stupebant et sequentes timebant). Les apôtres étaient stupéfiés de voir Jésus si pressé d'aller à Jérusalem où il ne pouvait guère s'attendre à recevoir un accueil favorable. Les autres suivants, plus indécis encore que les apôtres, étaient effrayés des conséquences fâcheuses que cette démarche pouvait leur attirer. La présence d'autres compagnons (*ἀκολουθοῦντες*) résulte de la phrase qui suit et qui relate que Jésus prit à part, de nouveau, les douze (*καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα*) pour leur annoncer les événements qui devaient clore sa mission terrestre. On peut donc supposer le texte suivant : [illegible]הוו באורחא לירושלם והוה מקדם אינון ישוע ואיתפליאו ודמהלכין בתריהון דחלו, et il n'y a aucune nécessité de rapporter *ἐθαμβοῦντο* (mis au singulier) à Jésus et de le ramener à l'hébreu ויִרגז (Ch.).

Verset 46. L'aveugle qui demanda le secours de Jésus est désigné par *υἱὸς Τιμαίου Βαρτίμαιος ὁ τυφλός* = ברטימי בר טימי

חרש, « Bartimaï, fils de Timaï, l'aveugle », non « Timaï, fils e Timaï, l'aveugle » (syriaque, Ch.), bien que père et fils ouvaient porter le même nom. La forme ברטימי rend dou-use l'équivalence de טימי et du Τίμαιος grec. Peut-être ce ot est-il une contraction de טְעִימַי.

Chapitre XI.

Versets 9-10. En sortant de Béthanie, Jésus monté sur un ânon que lui avait gracieusement fourni un habitant de cette calité, se dirige vers Jérusalem, la route tapissée d'étoffes et branches vertes, et au milieu du bruit joyeux de ses com-agnons qui clamaient : « Hosanna (Ὡσαννά) ! Béni soit celui ii vient au nom du Seigneur ; béni soit le règne de notre père avid qui vient au nom du Seigneur (ἐν ὀνόματι Κυρίου, omis ans la Vulgate) ! Hosanna, aux hauteurs ! » Les Hiérosoly-itains n'ont pris aucune part à cette manifestation des cam-agnards enthousiastes, visiblement par crainte de répression e la part du gouverneur romain. Cette circonstance atteste authenticité de la phrase : « Béni soit le règne de notre père avid, etc. », déclarant que Jésus était « le Messie, fils de avid (משיח בן דויד), si ardemment attendu par les patrio-s ». L'entrée dans la ville se fit au milieu d'un profond lence, et Jésus put entrer au temple sans être aperçu et ans que personne lui offrit l'hospitalité pour la nuit. Obligé e retourner immédiatement à Béthanie, il se rendit le lende-ain de nouveau dans la ville et au temple, où il se fit remar-uer par le zèle qu'il déploya pour chasser les vendeurs de ictimes et les changeurs d'argent ; tous les soirs, il retournait Béthanie (11-19). Comme tous les récits à tendance messia-ique des Évangiles, celui qui nous occupe actuellement est édigé en vue de conformer les actes du Messie aux anciennes rophéties. D'après Jérémie, XXXI, 5-6, les fidèles Galiléens נצרים בהר אפרים) montent joyeusement à Sion en poussant s cris de *Hosha* *Yahwé* (הושע יהוה), « aide, ô Yahwé ! ». e *Hosha*ᶜ, combiné avec l'exclamation analogue הושיעה־נא Psaumes, CXVIII, 25), semble avoir produit une interjection

populaire הושענא = 'Ωσαννά, équivalant à peu près à « bravo, gloire ! » (cf. « Hosanna au fils de David ! », Matthieu, xxi, 9). Les formules « béni soit celui qui vient au nom du Seigneur » et « Hosanna dans les hauteurs ! » sont également tirées, l'une littéralement de Psaumes, cxiii, 26, l'autre de Psaumes, cxlviii, 1. Ces circonstances étant données, l'absence du nom divin avant *Hosanna* ne doit point étonner, et la supposition d'un primitif הו הושענא qui aurait signifié « Yahwé aide ! », dont le premier mot aurait été méconnu puis abandonné par Marc (Ch.) n'a rien pour elle. Il me paraît aussi impossible d'admettre que dans le groupe אני והו pour אנא יהוה (*Succa*, p. 45 *a*), אני soit pour אדני et הו pour יהוה, le ו conjonctif s'y oppose absolument.

Versets 12-14. Sur ce récit, voyez *Revue Sémitique*, 1900, p. 65 ; le texte ne comporte aucune correction.

Verset 23. Voyez au sujet de ce logion nos remarques (*ibidem*, p. 67) ; celui qui figure dans Luc, xvii, 6, réduit le pouvoir de la foi au déplacement soudain d'un arbre ; Matthieu conserve le fond de la version de Marc.

Chapitre xii.

Verset 26. Dans l'Exode, iii, 6, Yahwé s'intitule « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » ; Jésus en déduit la doctrine de la résurrection, car Yahwé n'est pas dieu des morts, mais « dieu des vivants » (θεὸς ζώντων, אלא אלהא דחיי). Cette dernière expression ne peut pas reproduire le titre אלהים חיים de Jérémie, x, 10, qui signifie « dieu vivant ». On n'a donc pas besoin de faire appel à une légende d'après laquelle les patriarches ne seraient pas morts (Ch.). Dans ce cas la résurrection perdrait presque tout son caractère miraculeux. Les rabbins citent aussi le même verset dans le même but, mais ils s'appuient particulièrement sur le membre de phrase suivant : « pour leur donner (לתת להם) la terre de Chanaan » (*Sanhedrin*, p. 30 *e*).

Verset 30. Sur la version des Septante du Deutéronome, vi, 5, ainsi que sur la divergence des synoptiques à ce sujet,

le lecteur trouvera de très bonnes remarques dans le livre de M. Chajes, p. 66-67.

Versets 36-37. Aux scribes orgueilleux de leur science théologique Jésus adresse une question qui reste sans réponse : « Comment dites-vous que le Christ est fils de David puisque David lui-même a dit par le Saint-Esprit : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie réduit tes ennemis à te servir de marche-pied ? Puis donc que David l'appelle lui-même son Seigneur, comment est-il son fils? » Jésus admet avec ses contemporains que le psautier tout entier est l'œuvre de David, lequel éclairé par le Saint-Esprit (רוח הקדש = l'esprit de la prophétie), a, partout où il parle de la personnalité royale, particulièrement en vue son plus noble descendant, le Messie. Dans ces circonstances, la seule réponse possible à cette question consistait à dire : le Messie est le fils de David *selon la chair*, mais il est son Seigneur *selon l'esprit*. Or, cette distinction, les scribes ne pouvaient l'admettre sans approuver implicitement la prétention émise par Jésus d'une nature presque divine (II, 10, 28 ; III, 11 ; V, 7, 30, *passim*) ; ils ont donc gardé le silence. Dans les apocryphes juifs, le pouvoir surnaturel du Messie, loin d'être immanent, est dû à une faveur exceptionnelle mais assez limitée de la part de Dieu.

Ainsi que j'ai fait remarquer dans mes notes sur les Psaumes, le roi dont s'occupe le psaume CX est sans aucun doute Ézéchias; son attribution à un poète du temps de David (Ch.) doit être définitivement abandonnée.

Verset 40. Les Pharisiens dévorent les maisons des veuves et en apparence ils font de longues prières (*καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι* = ולחזוא מארכין בצלותא) ; ils sont donc à la fois des voleurs et des hypocrites. Pour *προφάσει* je préfère ici le sens de « en apparence » ; celui de « sous prétexte » convient moins dans notre passage, lequel se passe d'ailleurs de toute correction.

CHAPITRE XIII.

Verset 11. « Ne préméditez point ce que vous devez dire; mais dites ce qui vous sera inspiré à l'heure même; ce ne sera pas vous qui parlerez, mais le Saint-Esprit. » Luc, plus avancé en christologie, attribue ce don à Jésus lui-même (XXI, 15) : «Car je vous donnerai une bouche et une sagesse, à laquelle tous vos ennemis ne pourront résister et qu'ils ne pourront contredire» (*ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν κτλ.* = איהב לכון פומא וחכמתא וגו), phrase imitée des passages Exode, IV, 11 et XXXI, 6. Une composition פי חכמה, « bouche de sagesse » (Ch.), serait trop recherchée, si elle n'était déjà pas improbable en prose.

Verset 14. L'expression *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, « l'abomination de la désolation », correspond à טנפותא דחורבא, concordant ainsi avec le syriaque טומאתא דחורבא dans I Macchabées, I, 54. Les deux variantes remontent notoirement au שקוץ מְשֹׁמֵם (ou שׁמם) de Daniel, IX, 27; XI, 31; XII, 11) et l'on voit que les traducteurs ont lu מְשֹׁמֵם et שְׁמָם. Contrairement aux commentaires courants, je suis convaincu que par cette épithète méprisante il ne faut comprendre ni la statue de Jupiter érigée par Adrien dans le temple de Jérusalem après la défaite de Barkocheba (vers 135), ni les drapeaux romains ornés de figures (Graetz, *Geschichte der Juden*, 1re éd., III, 445), mais, ainsi que le prouve l'incidente suggestive: *ἀναγιγνώσκων νοείτω*, « que celui qui sait entende! », il s'agit d'un être puissant et mystérieux, considéré comme l'incarnation de l'apostasie. Jésus vient d'annoncer la destruction prochaine du temple (XIII, 1-2) et, sur la demande particulière de quatre disciples: Pierre, Jacques, Jean et André, il consent à en indiquer les signes précurseurs (4): 1) des faux messies s'identifiant à Jésus séduisent beaucoup de monde; 2) des bruits de guerre, (7); 3) un soulèvement général des peuples et des royaumes l'un contre l'autre (8); 4) des tremblements de terre et des famines (8). C'est la première période, celle des souffrances communes (*ibidem*), dont la Judée aura sa part. La seconde période ne concerne

au contraire que le cercle étroit des disciples : 1) Les événements de l'Évangile seront prêchés à toutes les nations (10) ; 2) les disciples seront obligés de comparaître dans les assemblées des juges, seront fouettés dans les synagogues et rendront témoignage de Jésus devant les gouverneurs et les rois ; 3) les fidèles seront livrés à la mort par leurs plus proches parents et seront haïs de tout le monde. La troisième et dernière période se distinguera par les événements suivants : 1) « L'abomination de la désolation » s'établira au lieu où il ne doit pas être (= le temple, 14) ; 2) fuite générale des habitants de la Judée (15-18) ; 3) affliction extraordinaire pendant un court espace de temps, durant lequel de faux Christs et de faux prophètes faiseurs de miracles chercheront à séduire les élus mêmes (19-23) ; 4) obscurcissement du soleil et de la lune, chute des étoiles et ébranlement des puissances célestes (24-25) ; 5) avènement de Jésus sur les nuées avec une grande puissance et une grande gloire, qui enverra ses anges pour rassembler ses fidèles des quatre coins du monde (26-27). Tout cela doit s'accomplir au cours de la présente génération, mais comme le jour et l'heure exacte en sont inconnus, les fidèles doivent patienter et veiller (30-37).

Le meilleur parallèle de la description relative à la troisième période se trouve dans la seconde lettre de Paul aux Thessaloniciens. Les fidèles de cette ville ayant excessivement souffert, attendaient avec impatience l'avènement de Jésus qui ferait cesser leur affliction et exercerait la vengeance sur leurs ennemis. Paul approuve cette espérance (I, 6-10), mais il insiste sur la nécessité de patienter encore (II, 1-12) : « Nous vous conjurons, mes frères, par l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ et par notre réunion avec lui, que vous ne vous laissiez pas légèrement ébranler dans votre sentiment et que vous ne vous troubliez pas en croyant sur la foi de quelque prophétie, sur quelque discours, ou sur quelque lettre qu'on supposerait venir de nous, que le jour du Seigneur soit près d'arriver. Que personne ne vous séduise en quelque manière que ce soit ; car (ce jour ne viendra point) que l'Apostasie ne soit arrivée auparavant et que l'on n'ait vu paraître l'homme du péché, cet enfant de la perdition, qui contredira et s'élèvera au-dessus

de tout ce qui est appelé Dieu ou qui est adoré (σέβασμα) jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, voulant lui-même passer pour Dieu. Ne vous souvient-il pas que je vous ai dit ces choses, lorsque j'étais encore avec vous? Et maintenant, vous savez ce qui l'empêche de se révéler en son temps. Car le mystère de l'iniquité agit déjà, mais seulement jusqu'à ce que celui qui empêche soit ôté du milieu. Et alors se découvrira l'impie que le Seigneur Jésus détruira par le souffle de sa bouche, et qu'il perdra par l'éclat de sa présence, (cet impie) qui doit venir accompagné de la puissance de Satan avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs, et avec toutes les illusions qui (porteront) à l'iniquité ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas reçu et aimé la vérité pour être sauvés. C'est pourquoi Dieu leur enverra des illusions si efficaces qu'ils croiront au mensonge; afin que tous ceux qui n'ont point cru à la vérité, mais qui ont consenti à l'iniquité, soient condamnés.»

En d'autres termes, l'avènement de Jésus se fait attendre par la raison que l'Antéchrist qui doit le précéder pour accomplir l'œuvre inique de Satan, connaissant le sort qui lui est réservé, retarde, autant qu'il est possible, le moment de son apparition. Quant au personnage de l'Antéchrist désigné par les attributs suggestifs « homme du péché, enfant de la perdition, s'élevant sur tout ce qui est adoré » et qui pousse l'audace jusqu'à s'établir dans le temple et se faire passer pour Dieu, le doute n'est pas possible : ce sera le rival implacable de Jésus-Christ. Celui-ci, par son Évangile, a sauvé le monde, l'autre viendra pour le replonger dans les crimes. Il s'agit donc, non pas d'une statue mythologique ou de drapeaux idolâtriques, mais d'un faux Christ de la pire espèce qui, loin de se contenter des titres : « fils de l'homme, fils de Dieu, verbe de Dieu » comme le vrai Christ, se proclamera Dieu parfait, en corps et en esprit, et cette prétention, au plus haut point blasphématoire, il l'appuiera par des prodiges tels qu'une grande partie des fidèles en seront égarés. Les mécréants auront alors ce qu'ils ont mérité. N'ont-ils pas soupçonné Jésus de chasser les démons par le pouvoir de Satan? Ils adoreront alors le représentant authentique de Satan, l'Antéchrist.

Nous sommes ici en pleine eschatologie mystique. Cependant la mention du temple comme étant encore debout semble rapporter la légende à la dernière année de Caligula (l'an 41 de l'ère vulgaire), lorsque l'introduction de la statue de cet empereur dans le temple de Jérusalem paraissait inévitable. L'iniquité notoire du despote et sa manie de se croire un dieu réel, conviennent parfaitement à la figure de l'Antéchrist. L'ordre d'accomplir cette profanation était donné depuis bientôt deux ans, mais l'exécution en avait été plusieurs fois remise par le gouverneur de la Judée, sur les instances incessantes des Juifs. C'est à quoi semblent faire allusion les mots à première vue énigmatiques : « Car le mystère de l'iniquité agit déjà, mais (il restera mystère) seulement jusqu'à ce que celui qui empêche maintenant soit ôté du milieu (τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.) » Au moment où l'introduction de la statue fut devenu irrévocable, on pouvait dans certains milieux s'attendre à ce que, égarés par les miracles opérés par les thaumaturges païens, les contempteurs du Christ et même une partie des fidèles finissent par apostasier et rendre les honneurs divins à la statue et à l'empereur en personne, si par hasard la fantaisie le prenait de venir inaugurer lui-même le nouveau culte. Naturellement, le couteau du tribun Chéréas qui a délivré le monde de ce monstre, n'a pas mis fin à la légende de l'Antéchrist, laquelle est restée indissolublement attachée à l'avènement du vrai Messie, aussi bien chez les chrétiens que chez les juifs, où l'Antéchrist porte le nom grec ארמילום et l'épithète הרשע, « l'impie ».

Verset 17. « Priez (Dieu) que votre fuite n'arrive point durant l'hiver (χειμῶνος). » Matthieu, XXIV, 20, ajoute : μηδὲ ἐν σαββάτῳ, « ni au jour de Sabbath ». M. Chajes fait observer avec raison que la mention du Sabbat ne saurait être « le reste d'un âge antique se rattachant à d'anciennes traditions (Holtzmann) parce que, d'après toutes les écoles, la sainteté du Sabbat est mise de côté aux heures des grands dangers ». Le même auteur pense que le mot σάββατος a le sens de « année sabbatique » pendant laquelle l'agriculture chôme complète-

ment (Lévitique, xxv, 6) et la nourriture devient difficile à se procurer; mais les famines sont déjà mentionnées au verset 8. Il ne me semble pas non plus possible que l'addition précitée ait été délibérément rejetée par Marc, qui se montre toujours d'un conservatisme rigoureux. Je m'explique la chose autrement : l'original araméen portait dans les deux évangiles בסיתוא = χειμῶνος; plus tard un scribe a cru lire בשבתא = ἐν σαββάτῳ; enfin, Matthieu ayant trouvé les deux variantes, les a reliées ensemble par la conjonction μηδέ.

Verset 29. « ... sachez qu'il est proche, à la porte » (... ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις = דקריב הו על תרעי); le sujet est « le fils de l'homme » des versets 26-27, car le verset 28 qui contient une comparaison n'est qu'une simple incidente. La substitution « le règne du ciel » au sujet sous-entendu dans notre passage est conforme à sa liberté ordinaire.

Chapitre xiv.

Verset 3. A Béthanie, Jésus était à table dans la maison de Simon le lépreux (Σίμωνος τοῦ λεπροῦ). La chose n'a en soi rien d'étonnant, le Maître ayant dû souvent être invité chez les malades aisés dont il avait opéré la guérison. M. Chajes émet cependant une conjecture des plus ingénieuses : le texte hébreu aurait porté שמעון הצנוע, « Simon le pieux » ; plus tard הצנוע aurait été altéré en הצרוע, « le lépreux », par un scribe qui en ignorait la signification. Cela me paraît peu vraisemblable. A mon sentiment, la traduction grecque suppose le mot araméen כרישא qui peut signifier à la fois : « fou, épileptique et lépreux », (cf. מכתשא = h. נגע); il n'y a donc pas lieu d'admettre une erreur quelconque de la part du traducteur.

Verset 12. « Le premier jour des azymes auquel on immolait l'agneau pascal (καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον), les disciples lui dirent : Où veux-tu que nous allions préparer (ce qu'il faut) pour que tu manges la pâque ? » (ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα = לאן רעי אנת דנהך ונזמן דתאכול פסחא). Nous n'avons pas l'intention de nous engager dans les multiples discussions casuistiques aux-

quelles ce passage, accepté en gros par Matthieu et Luc, a donné lieu depuis des siècles et tout particulièrement dans les temps récents. Les préparatifs pour célébrer la pâque se faisaient, non le premier jour des azymes, c'est-à-dire le 15 Nisan, mais la veille, le 14 au soir, où l'agneau pascal devait être mangé (Exode, XII, 6, 18). Et quand même on admettrait que le traducteur grec a pris par erreur pour le premier jour de Pâques le jour précédent, que la coutume avait doté de diverses cérémonies, de sacrifices, voire d'abstention de travail, une pareille erreur, comme le dit M. Chajes, ne saurait être imputée à l'auteur de l'original sémitique. Ce savant suppose que le mot זבח de l'archétype hébreu qui désignait le sacrifice festival (חגיגה) du 15 Nisan, a été inconsciemment ou par préméditation changé en « agneau pascal » afin de se faire comprendre par des lecteurs qui ne connaissaient pas le premier sacrifice, mais cette supposition laisse intacte la grosse difficulté du récit. Je suis absolument d'accord avec M. Chwolson sur ce que l'exécution de Jésus, précédée de l'intervention du clergé et suivie d'une sépulture qui demanda l'achat d'un linceul et le déplacement d'une grosse pierre, n'a en aucune manière pu avoir lieu pendant un jour saint, sabbath ou fête, mais uniquement dans un jour ouvrable qui était un vendredi; la tradition juive est là dessus en parfaite harmonie avec la tradition chrétienne (XV, 42; XVI, 1). La situation est donc celle-ci: Prévenus que Jésus doit mourir la veille de Pâque, les disciples lui préparent un jour d'avance, jeudi, le 13 de Nisan, le repas de l'agneau pascal qu'il ne pourra plus faire le lendemain et qui n'était plus pour lui, le Seigneur du Sabbath et de David (II, 28; XII, 36-37), qu'une occasion de manifester ses dernières volontés. La scène était donc une cérémonie préparée uniquement pour Jésus (ἵνα φάγης τὸ πάσχα). Quant à la fausse date, elle me paraît s'expliquer en supposant que la phrase primitive portait: וב׳ יומ׳ קד׳ לפטיריא וגו, phrase en abrégé dans laquelle le ב marquait le nombre « deux » et devait se résoudre en ותרין יומ(ין) קד(ם) לפטיריא, « deux jours avant les azymes », ce qui cadre parfaitement avec l'ensemble du récit. Mais le trait surmontant le ב ayant été

effacé par hasard, le traducteur fut amené à lire et à compléter : וביומ(א) קד(מיא) לפטירא, « le premier jour des azymes », et les autres synoptiques ont accepté de confiance cette lecture traditionnelle.

Verset 20. « (Celui qui me trahira) c'est l'un des douze qui trempe avec moi dans le plat », ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον = דמתטביל עמי במגיסתא, c'est-à-dire, celui qui a trempé son pain (cf. Ruth, II, 14) dans la sauce du plat en même temps que moi ». Cette version rend parfaitement compte de tous les détails de l'incident. L'indication n'était claire que pour le traître seul, elle échappait à tous les autres dont l'attention n'avait pas été attirée sur ce point auparavant. Judas a donc pu rester jusqu'à la fin du repas sans être reconnu. Jean, XIII, 21-30, met dans la confidence deux autres disciples : Simon Pierre fit signe à Jean, qui était couché sur le sein de Jésus, de demander qui c'était, et Jésus répondit : C'est celui à qui je présenterai du pain que j'aurai trempé. Ce morceau fut donné à Judas, lequel se vit aussitôt envahi par Satan, et dut avant de sortir entendre les paroles fatidiques du Maître : « Va faire ce que tu dois faire ! », paroles que les neuf autres disciples ont comprises d'une manière toute différente. La légende a grandement évolué. Les synoptiques substituent la main au morceau et écrivent, l'un : « Celui qui met la main avec moi dans le plat » (Matth., XXVI, 23); l'autre : « Au reste, la main de celui qui me trahit est avec moi à cette table » (Luc, XXII, 21), tournures qui les ont obligés à tronquer et à modifier le reste du récit. Je fais abstraction de la conjecture de M. Ch. sur l'assonance de טבלא (=τραπέζα) et טבל, « tremper », qui me paraît trop spécieuse.

Versets 51-52. « L'adolescent était couvert seulement d'une pièce de toile (mot à mot : « enveloppé dans un sindon sur sa nudité » = περιβεβλημενος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ = עטיף סדינא על ערימותה), et se voyant appréhendé (ותפיסו בה) par les sbires, il laissa aller son enveloppe et s'enfuit tout nu » (cf. Genèse, XXXIX, 12 ; Amos, II, 16) ; les valets contents de leur aubaine se sont bien gardés de courir après lui.

Versets 61-62. Le grand prêtre reprenant son interroga-

toire dit à Jésus : « Tu es (donc) le Christ, le fils du Béni (ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ) ? Jésus répondit : Je le suis ; et vous verrez le fils de l'homme assis à la droite de la Puissance (ἐγώ εἰμι· καὶ ὄφεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως) et venant sur les nuées du ciel. » La mention du passage Daniel, VII, 13, montre sans aucun doute que l'interrogatoire s'est fait en langue araméenne; ainsi, la question : אנת הו משיחא ברה דמברך; la réponse : ואנתון תחזון לברה דאנשא יתיב לימינא דגבורתא. Aucun des deux interlocuteurs n'ose faire emploi du mot propre אלהא, « Dieu » ; l'un se sert de l'épithète « béni » = מברך (Daniel, II, 20); l'autre emprunte le terme populaire גבורתא, « Puissance », équivalant au néo-hébreu הגבורה, qui désigne la Divinité. Malgré cette timidité de part et d'autre dans l'expression, le blasphème parut flagrant et fut réprimé avec la dernière sévérité.

Chapitre XV.

Verset 21. Sur l'adaptation de noms gréco-romains chez les Juifs, voyez les intéressantes remarques de M. Chajes (*op. cit.*, p. 78).

Verset 22. « Et ils le conduisirent au lieu (dit) Golgotha » = ואוליכו יתה לגלגתא אתרא. Pour écarter l'idée que Jésus y fut conduit malgré lui, les autres synoptiques emploient le verbe « venir, arriver » (Matth. XXVII, 33, ἐλθοντες ; Luc, XXVIII, 33, ἀπηλθον); une lecture ויבואו au lieu de ויביאו (Ch.) n'est guère praticable, puisque celui-ci serait nécessairement suivi du suffixe הו (ויביאוהו) ou du pronom אותו.

Conclusion.

Ma tâche purement linguistique ayant été accomplie dans les limites déterminées d'avance, il ne me reste qu'à formuler le résultat obtenu :

L'Évangile de Marc est la traduction d'un archétype rédigé en langue araméenne, abstraction faite des citations bibliques qui semblent avoir été conformes au texte hébreu.

La traduction grecque est en général d'une grande correction ; des défaillances ne sont perceptibles que dans des passages excessivement rares.

J. Halévy.

Notes d'Assyriologie.

---

§ 1. Le signe ⊢𒄷 (Brünnow, n° 2693) se compose des trois syllabes « ḫu + ut + shu ». Nous ne connaissons pas encore de mot assyrien « ḫutshu », mais un nom d'arme « ḫu-ut-pa-lu ». J'ai toujours pensé que le signe en question devait se lire « ḫu-ut-pal », et je crois qu'on peut dire à priori que 𒁹 doit avoir la valeur *pal, bal*, de même que 𒌋; on sait que ces deux signes se confondaient presque dans l'écriture archaïque (voir Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme, 1re partie, p. 42, par Thureau-Dangin). Je n'hésiterais pas non plus à faire intervenir également 𒁄 dont la valeur « bal, pal » peut avoir existé. L'idée de *percer, transpercer, perforer, pourfendre* se trouve renfermée primitivement dans les trois signes mentionnés et elle s'est conservée particulièrement dans le signe 𒌋 (« palashu » = percer, trouer, creuser). Quant au sens de « ḫutpalû », il n'est pas encore déterminé. Meissner, Z. A., 1893, p. 79, suppose que c'était une hache à deux tranchants, mais dans son dictionnaire il ne donne aucune explication. Je verrai pour ma part, dans « ḫutpalû », plutôt un instrument pointu, sorte de poignard ou de stylet[1]; « ḫutpalû » doit être un composé de « ḫut » et de « palû ». Ce dernier mot, dont malheureusement nous ignorons toujours la signification précise, pourrait bien avoir indiqué à l'origine un bâton, bâton de commandement, puis plus tard poteau, pieu, c'est-à-dire le latin *palus*. Les Assyriens ayant été le premier peuple du vieux monde oriental qui ait pratiqué le supplice du *pal* avec un art consommé, rien d'extraordinaire à ce qu'ils aient transmis le mot et la chose aux autres peuples. — Je ne donne cette explication que sous toutes réserves bien entendu. Le signe ⊢𒄷 alterne avec 𒌅 lorsqu'il est suivi de 𒀭𒋫, cf. n° 2698, Brünnow, « da-a-a-ik », avec Reisner, n° 24², l. 10, p. 49; 𒌅 𒀭𒋫 = « da-a-a-ik »; verbe

1. Ce qui rend douteuse l'explication proposée par Meissner, ce sont les passages indiqués par lui dans son dictionnaire, s. v.

« dâku » ou « dâqu », דאק. — Dans A. S. K. T., p. 120, l. 6, nous lisons « ardatum SHU.ma ina epiri ittapalsiḫ », c'est-à-dire Del., H. W., p. 529 : la pécheresse s'est affaissée dans la poussière[1]; il faut donc regarder avec M. Delitzsch comme idéogramme de פלסח et tracer le nº 5095 de Brünnow. Il est encore un autre mot qui revient fréquemment dans les textes publiés par Knudtzon, S. G., p. 73 : « kipal »; je ne serais pas étonné qu'il ne désigne une machine de guerre comme « iṣ ipal », correspondant à l'hébreu קֹבֶל « Mauerbrecher », dictionnaire de Siegfried et Stade, p. 641.

§ 2. Il existe en assyrien un verbe *kamâru* = multiplier, être abondant. Meissn., s. v., p. 47 : Si les étoiles sont nombreuses (« kummuru ») au moment du lever du soleil. A ce même verbe se rattache un substantif « kamâru », qui revient souvent dans les vieux textes babyloniens, voir spécialement O. L. Z., vol. I, p. 167, où M. Thureau-Dangin a fait connaître des documents du règne de Dungi; p. 168, l. 23, « adu 2 kammaru » pour la seconde fois; l. 29, « adu 3 kamru » pour la troisième fois, d'où « kamru » ou « kammaru » = fois, mot à ajouter dans les futurs dictionnaires. Les signes et qui suivent les nombres sont par conséquent, l'abréviation de « kamaru, kamru ». Il est un autre verbe *kamâru* dont le sens est semblable à celui de « saḫâpu » et « katâmu », c'est-à-dire envelopper, couvrir, recouvrir, etc. Les dames babyloniennes se rendaient à la fête de Mylitta dans des voitures à capote, appelées par Hérodote καμάραι; pour plus de détails consulter le mémoire de M. Heuzey dans le cinquième volume de la *Revue d'Assyriologie*, p. 46. L'expression grecque est la transcription d'un vieux vocable babylonien.

§ 3. est l'idéogramme d'un verbe « gabâru » = être grand, être fort, qui paraît dans K. 3970, tablette renfermant des présages. « Si telle chose a lieu, le « maḫiru gab-ar », c'est-à-dire

1. L. 14. La pécheresse s'est couchée près du bord ? (à la base ? « ina lid dûri ») du mur.

« iggabar » sera augmenté », par opposition à une autre phrase où il est dit que le « maḫiru » sera diminué. Sur ce mot voir le glossaire de mes documents relatifs aux présages. — [cuneiform sign], avec sa valeur « gab », représente aussi un substantif « gabbu » = arabe جَبِين, dictionnaire de Lane, p. 377, et Wellhausen : Lieder der Hudhailiten, p. 110, c'est-à-dire le front, partie du front, et aussi « irtu » = poitrine. — Je dois avouer que je ne puis donner aucune preuve de l'existence d'un « gabbu » assyrien avec le sens de « front », mais elle paraît assez probable.

§ 4. Dans un des hymnes publiés par Craig, R.T., D T 109 et traduits par le père Scheil, se trouve une phrase assez curieuse, dans laquelle la déesse est qualifiée de calomniatrice. On lit : verso l. 19, « akilat qarṣu, ṣabitat abutu », (déesse) qui maudit mais qui bénit aussi. Je n'ai pas sous les yeux la traduction du père Scheil, mais il me souvient qu'il transcrivait et lisait différemment ; l'on voit que l'expression « akalu qarṣu » est opposée à « ṣabatu abûtu ». Je lis « ṣabitat » et non « ṣabikat », à cause de l'expression bien connue « ṣabâtu abûtu ». Si le texte est correct, le signe aurait aussi la valeur *tat*, outre celle de *kat*, mais ne l'ayant pas collationné je n'ose rien affirmer. La déesse Istar se révélait aux Babyloniens sous deux faces, l'une douce et bienveillante, l'autre terrible et hostile. Nous en avons la preuve par de nombreux documents.

Alfred Boissier.

Une Version syriaque inédite de la Vie de Schenoudi.

(*Suite.*)

TEXTE SYRIAQUE

ܬܘܒ ܬܫܒܘܚܢ ܠܪܘܚܢܝܘܬܗ ܕܩܕܝܫܐ ܐܒܐ ܫܢܘܕܝ ܢܒܝܐ
ܕܐܠܗܐ .

---

1. ܐܚܝ̈ ܢܗܒ ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܡܪܢ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܠܗܘ
ܕܢܒܥܐ ܠܗ ܦܐܪ̈ܐ ܡܒܣ̈ܡܐ ܕܫܦܝܪܝܢ ܠܬܫܡܫܬܗ .
ܘܫܡܫ ܐܝܟ ܕܠܒܘܬܗ . ܕܒܥܬ ܢܒܝ̈ܐ ܕܫܠܝܚܘܗܝ ܠܗ
ܠܒܢܝܢܐ . ܐܝܟܢܐ ܕܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܟܪܝܢ ܕܢܒܥܘܢ
ܠܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܢܬܦܢܘܢ ܒܥܒܕ̈ܝܗܘܢ ܘܢܫܟܚܘܢ ܠܗܘܢ
(fol. 33 v°) ܒܛܠܠܐ ܕܪܘܚܐ : ܕܐܦ ܗܠܝܢ ܕܫܡܥܝܢ ܕܢܒܥܐ
ܠܗ ܡܢܐ . ܐܝܟܢܐ ܗܘܐ ܢܒܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܐܒܐ ܫܢܘܕܝ .
ܕܫܒܝܚ ܒܟܠܗܘܢ ܟܠ ܕܐܬܚܙܝ ܕܡܠܝܘܗܝ ܡܕܝܢܚܝܢ
ܡܥܠܝܐ . ܕܬܫܥܝ ܫܘܒܚܐ ܠܗܘ ܕܐܪܝܟ ܠܪܘܚܢܘܬܗ
ܒܟܠܡܐ ܕܠܗ ܠܬܫܡܫܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܢܒܥܘܗ .
ܘܡܫܪܐܝܬ ܕܫܒܩ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܠܘܬ ܫܡܝܢܘܗܝ ܕܐܒܪ .
ܕܐܒܪ (sic) ܐܦ ܠܢ ܕܠܐ ܬܢܟܘܢ ܘܠܐ ܡܢܘ ܗܘܐ ܕܢܚܡܬܢ .
ܒܝܘܡܐ ܠܡܥܒܕ ܕܡܢ ܟܠ ܡܢܝܐ . ܕܐܢܬܐ ܠܪܘܚܢܘܬܗ

ܕܩܝܡܐ ܡܢ ܒܬܪ ܒܬܘܠܘܬܗ ܀ ܘܐܬܐ ܥܡܟܘܢ ܕܐܡܪ ܕܡܢ ܕܠܗܢ ܦܘܩܕܢܐ ܘܟܬܒ ܠܗܘܢ. ܡܛܠ ܡܢ ܟܬܒܐ ܘܐܬܕܡܪܬܐ ܗܠܝܢ ܕܟܬܒܬ ܠܟܘܢ ܐܦ ܗܘ. ܘܗܟܢܐ ܢܫܪܐ ܐܢܫ ܘܢܫܩܘܠ ܠܡܫܪܝܐ ܠܗ ܐܢܫܐ ܡܬܐ ܐܠܐ ܟܠ ܡܠܬܐ ܕܠܠܗܘܢ ܠܟܠ ܕܒܥܝܬܐ ܕܟܠܗܝ ܗܢܐ ܡܠܟܢ.

2. ܘܩܕܡܝܬ ܡܢ ܠܘܬ ܐܡܪ ܘܟܬܒܬ. ܟܠ ܐܬܪܗ ܘܦܘܠܚܢܐ ܕܐܒܘܗܝ ܕܗܢܐ ܩܕܝܫܐ ܐܒܐ ܫܢܘܕܝ ܕܡܢ ܡܨܪܝܢ ܟܢܝܬܐ ܕܗܘ ܐܬܝܠܕ ܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܡܨܪܬܐ ܘܐܒܘܗܝ ܦܠܚܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ[1]. ܘܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܟܢܐ ܩܢܝܢܐ. ܘܐܫܠܡܗ ܠܪܥܝܐ ܘܩܢܝܢܐ ܟܢܐ ܗܘ. ܘܐܫܬܠܡ ܪܥܝܐ ܡܢ ܡܪܥܝܬܗ. ܘܐܬܐ ܡܢ ܐܒܘܗܝ ܕܗܢܐ ܩܕܝܫܐ ܐܒܐ ܫܢܘܕܝ. ܕܢܬܠܡܕܘܗܝ ܠܒܪܗ ܕܠܡܕܪܫܘܬܐ ܒܪܡܘܬܗ ܕܟܠܗܘܢ. ܘܐܫܟܚܘܗ ܠܗܘܢ ܡܠܡܠ ܡܢ ܐܒܪܗ. ܘܐܫܩܝ ܠܗ ܐܒܘܗܝ ܕܗܢܐ ܩܕܝܫܐ ܫܢܘܕܝ. ܕܗܘܐ ܒܥܕܢ ܕܐܦܫܬܐ (fol. 34 r°) ܘܡܢ ܪܥܝܐ ܠܪܥܝܐ ܠܡܕܪܫܘܬܗ ܢܦܩܝܢ ܠܘܬܗܘܢ. ܒܝܢ ܕܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܠܟܐ ܐܚܪܢܐ. ܘܫܩܠܗ ܪܥܝܐ ܠܫܢܘܕܝ ܒܟܘܪܗ. ܘܒܟܠ ܪܥܝܐ ܡܫܟܚ ܗܘܐ ܠܗ ܕܢܦܩ ܠܘܬ ܐܒܘܗܝ ܀

ܗܘ ܕܝܢ ܛܠܝܐ ܐܦܠܐ ܗܘܐ ܠܡܫܟܚܬ ܕܢܩܐ ܕܟܠ ܫܢܝܢ

1. M. Amélineau traduit par : « exerçait le métier de fellah ». Voici le texte arabe : والد هذا القديس صناعات الفلاحة, p. 304-305.

ܡܫܡܠܝܗܘܢ . ܘܡܠܟܝܢ ܗܘܘ ܡܛܠܬܗܘܢ . ܘܩܐܡ ܠܘܬܗܘܢ
ܒܐܡܬܐ ܕܟܠ ܚܝܠ ܡܫܝܚܐ . ܘܢܦܩ ܗܘܐ ܘܩܐܡ ܒܬܪܥܐ
ܕܒܝܬܐ ܠܡܪܘܗ . ܘܦܩܕ ܗܘܐ ܐܚܘܗܝ ܠܟܠܗ ܡܫܠܗܘܢ
ܠܡܫܡܫܐ ܕܝܢ ܡܢ ܠܐ ܕܒܝܬܐ ܠܡܦܪܐ . ܘܗܘ ܗܘܐ ܡܫܡܫܢܬܐ
ܗܘܝܢ . ܐܬܬܟܝܠ ܐܚܘܗܝ ܘܐܬܐ ܐܡܪ ܠܘܬ ܪܒܐ ܫܢܘܕܐ .
ܟܠ ܗܘ ܕܠܐ ܡܫܪܐ ܠܟܪܗ ܕܢܬܐ ܠܘܬܗܘܢ . ܐܝܟ ܬܠܝܢ
ܕܗܘܬ ܒܝܠܕܗܘܢ . ܘܐܡܪܝܢ ܕܠܐ ܢܣܝܒ ܠܗ ܬܘܒ ܒܫܪܓܐ
ܒܒܪܐ . ܘܡܛܠ ܠܗ ܗܘ ܪܒܐ ܕܒܟܠ ܪܡܫܐ ܡܫܪܬܗ
ܠܗܬܟܘܢ . ܘܡܢ ܕܗܘܐ ܪܡܫܐ ܡܫܪܐ ܪܒܐ ܠܡܫܠܡܘ ܟܠܝܠܐ
ܕܐܝܠ ܠܡܫܡܫ ܐܒܘܗܘܢ . ܘܐܬܐ ܒܠܪܗ ܡܢ ܪܘܡܫܐ
ܡܫܡܫܢܐ ܕܢܘܪܐ ܠܐܦܐ ܐܝܟ . ܘܡܢܗܘܢ ܕܝܢ ܐܬܐ ܠܡܫܡܫܬܐ
ܗܘ ܕܡܢܐ . ܘܡܠܟܝܢ ܠܗ ܡܛܠܬܗܘܢ ܘܩܡ ܒܗ . ܘܦܩܕ
ܐܬܪܘܗܝ ܒܝܠܕܬܐ ܠܗܘ ܠܗܘܢ . ܘܢܦܠ ܠܡܫܡܫܐ ܕܢܗܘܪܝ
ܗܘܘ . ܘܗܘ ܕܝܢ ܐܫܬܡܥ ܠܪܘܪܐ ܪܒܐ . ܘܐܦ ܠܟܠܝܐ ܕܝܢ
ܬܘܪܐ ܘܡܫܡܫܝܢ ܠܐܠܗܐ . ܘܡܠܦܪܗ ܕܢܗܘܐ ܐܬܘ ܐܚܘܗܘܢ
ܠܘܬ ܪܒܐ . ܘܐܘܕܝ ܐܢܘܢ ܡܪܒܗ . ܘܡܗܘܒܗ ܠܗܘܢ ܠܒܪܐ
ܕܡܠܗܘܢ ܡܫܠܡܝܢ . ܘܐܡܪ ܕܠܐ ܡܫܐ ܐܢܐ ܕܢܗܘܐ ܠܒܫ . ܕܐܢܐ
ܐܝܟ ܪܒܐ ܡܫܡܫܐ . (fol: 34 v°) ܘܐܫܬܘܕܝ ܕܡܫܡܫܝܢ ܕܢܗܘܪܝܢ
ܒܫܡܫܐ ܐܝܟ ܠܡܫܘܕܝܐ[1] ܀

1. Λαμπάδες. Même mot grec dans le copte ⲚⲖⲀⲘⲠⲀⲤ. L'arabe porte : مصابيح.

3. ܘܒܬܪ ܕܫܢܝܐ ܣܓܝܐܐ ܘܟܢ ܐܘܒܠܘ ܐܒܘܗܝ ܠܫܠܘܕܝܢ .
ܠܘܬ ܩܝܘܡܐ ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܒܠܘܡܐ . ܕܢܫܡܥ ܐܝܟܢܘ ܟܠܗܘܢ
ܘܠܒܢܝܗܘ . ܘܡܢ ܕܫܡܥ ܠܘܬ ܩܘܪܝܗܘ . ܐܬܓܘܫ ܒܢܦܫ
ܗܘ ܐܒܝܠܐ ܒܡܠܟܘܬܗܘܢ . ܘܐܡܪ ܠܐܢܫܐ ܪܚܡܐ ܕܐܬܐ ܘ
ܢܬܒܢܘܢ ܥܠܘܗܝ . ܘܡܢ ܥܡܐ ܕܐܬܐ ܘܠܒܢܝܢ ܡܢ
ܩܝܘܡܐ ܪܒܐ ܕܐܬܐ ܠܘܬܝ . ܘܡܢܗ ܘܢܦܩܘ ܠܐܘܪܚܗܘܢ . ܘܡܢ
ܣܓܝܐܐ ܠܗܝܟܠܐ ܫܠܘܕܝܢ . ܫܡܥܘ ܠܐܒܘܗ ܕܗܝܟܠܐ ܘܫܡܥܘ
ܥܠ ܪܓܠܗ . ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܢܐܠܐ ܒܟܠܗܘܢ . ܘܐܬܟܠܘ
ܠܩܘܪܝܗ ܟܕ ܫܡܥܐ ܕܐܢܫܐ ܕܐܬܓܠܝܘ . ܘܐܝܟ ܗܘܐ ܒܗܘܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܟܠܗܘܢ ܫܠܝܐ . ܘܡܢ ܣܓܝܐܐ ܫܠܘܕܝܢ
ܫܡܥܐ ܣܘܓܐܐ ܘܡܫܡܥܝܢ ܠܚܒܪܐ . ܘܐܝܟܢܐ ܫܠܝܐ ܘܐܡܪ .
ܕܢܦܩ ܐܢܐ ܡܢܗ ܐܘ ܫܠܘܕܝܢ . ܡܛܠ ܕܡܢ ܕܫܡܥܬ .
ܐܬܩܝܡܬ ܒܠܘܪܐ . ܘܢܦܩ ܡܢܗ ܠܟܠܢ ܟܠܗܘܢ ܐܝܟܐ ܕܒܢܝܢܢ
ܗܘܘ ܬܡܢ . ܘܐܦܩ ܗܘܐ ܐܒܝܠܐ ܠܐܒܘܗܝ ܕܫܠܘܕܝܢ
ܕܡܒܩܒܩܘܢ ܠܘܬܗ ܡܟܝܠ ܡܬܡܪܐ ܘܡܟܝܠܘ . ܐܡܪܘ
ܥܡܗ ܕܫܠܘܕܝܢ ܣܓܝܐ ܗܘܬ ܕܗܘܐ ܩܝܘܡܐ .

4. ܘܡܢ ܕܗܘܐ ܠܟܠܐ ܕܡܒܗ ܠܫܠܘܕܝܢ ܒܝܬܐ ܕܩܘܪܝܗ .
ܐܬܪ ܗܘ ܒܝܬܐ ܐܝܪܢܐ ܒܪܥܬܐ . ܘܐܬܝܬ ܠܗ ܡܠܐܟܗ
ܕܡܫܝܚܐ ܕܢܦܩ ܣܓܝܪܘܬܐ ܕܗܝܟܠܐ ܘܡܠܗܪ ܠܗ . ܘܐܡܪ ܠܗ
ܡܠܐܟܐ ܠܩܝܘܡܐ ܕܡܠܐ ܕܢܗܪ ܠܟܢܫܐ ܣܓܝܐܐ ܠܒܝܬܐ

ܕܡܦܩܢ ܐܢܐ ܕܚܣܡ ܠܗ̇ ܢܦܫܗ . ܘܐܠܨܘ ܠܛܠܝܐ
ܚܠܘܦܝܗܝ . ܡܛܠ ܕܠܒܘܫܗ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܢܒܝܐ (fol. 35 r°)
ܘܡܫܡܫܢܐ ܡܚܙܪܗ ܠܗ . ܘܟܕ ܕܟܝܛܠܐ ܡܛܠܠܐ ܡܢܗ ܡܫܟܗ .
ܐܡܝܢܐ ܕܠܐ ܡܫܡܫܝܢ ܚ̈ܒܠܐ ܪܐܙܗ ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܠܡܫܡܫܘܬܗ . ܗܘܐ ܕܝܢ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܥܠܘܗܝ ܕܫܪܐ ܪܒܬܐ
ܘܐܬܠܡ̈ܝܕܐ ܫܝ̈ܢܬܐ ܘܡܥܒ̈ܕܬܐ ܢܒܝܗ . ܡܚܘܬ ܕܪܦܪܐ ܡܡܪ
ܗܘ ܒܥܡܐ . ܐܚܐ ܒܓܘܠ[1] ܥܠܘܗܝ . ܘܐܡܪ ܠܟܗ̈ܢܐ
ܕܡܫܡܫܝܢ ܠܗ̇ ܢܦܫܗ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܐܟܐ . ܘܡܪܐ
ܠܚܠܘܦܝܗܝ ܘܐܠܨܘ ܐܢܘܢ ܠܗ ܒܪܝܬܐ . ܘܗܘܐ ܕܫܦܝܐ ⁘

ܡܚܕܐ ܡܘܬܐ ܢܦܩܘ ܕܢܘܒܠܘܢ ܡܕܪܫ ܦܘܪܣܗܘܢ ܘܡܢܝܢ
ܒܫܘܝ[2] ܠܘܬܗܘܢ . ܘܫܐܠܘ ܡܠܬܐ ܡܢ ܡܫܡܫܢܐ ܕܐܡܪ .
ܕܚܠܘܦܝܗܝ ܠܟܘܢ ܢܦܫܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܦܠܚܘܢ . ܘܫܐܠܗ ܠܡܫܝܚܐ
ܕܐܢ ܡܫܟܚܘܬ ܠܗܘܐ ܡܠܐ . ܘܐܡܪܘܢ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܫܟܚܢ
ܡܠܐ ܕܐܡܪ . ܕܚܠܘܦܝܗܝ ܠܟܘܢ ܢܦܫܐ ܟܠܐ ܦܠܚܘܢ ܕܢܦ̈ܫܐ .
ܘܫܐܠܘܢ ܠܚܠܘܦܝܗܝ ܘܐܡܪܘ . ܕܐܢ ܡܫܟܚܝܢܢ ܠܗܘܢ
ܡܠܐ . ܘܐܬܕܟܪܘ ܗܠܝܢ ܡܠ̈ܐ ܘܐܡܪܘ ܠܡܫܝܚܐ . ܕܟܝܛܠܐ
ܐܬܐ ܗܘܐ ܬܠܬܐ ܠܒܪܢܫܐ ܪܒܐ . ܘܡܫܡܫܢܘܢ ܠܐܠܗܐ ܟܠܐ
ܡܫܘ̈ܚܬܗ ܘܪܘܚܬܐ ܕܠܗ̇ ܒܢܝ̈ܢܐ ⁘

1. Bgoul, بجول et ⲠϪⲞⲖ.
2. Le copte et l'arabe l'appellent Bschoi ou Bschai : ⲠϢⲞⲒ et بشاى.

3. ܘܒܬܪ ܙܒܢܐ ܩܘܛ̈ܝܢ ܗܟܝܠ ܐܘܒܠܗ ܐܒܘܗܝ ܠܚܠܝܕܘܢ .
ܠܘܬ ܡܕܝܢܬܐ ܚܕܐ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܚܠܘܦܐ . ܕܢܠܡܕ ܐܣܟܝܡܐ ܒܠܫܢܗܘܢ
ܘܒܟܬ̈ܒܝܗܘܢ . ܘܟܕ ܕܫܪܐ ܠܘܬ ܦܘܪܢܣܗ . ܐܪܥܫ ܒܢܦܫܗ
ܗܘ ܐܒܘܗܝ ܒܡܠܠܬܗܘܢ . ܘܐܡܪ ܠܐܢ̈ܫܐ ܪ̈ܚܡܝܐ ܕܐܬܘ
ܕܢܬܒܪܟܘܢ ܡܢܗ . ܗܘܝܘ ܒܢܝܫܗ ܕܢܦܘܩ ܘܢܬܒܪܟ ܡܢ
ܡܕܝܢܬܐ ܪܒܐ ܕܐܬܐ ܠܘܬܝ . ܘܡܢܗ ܘܢܦܩܘ ܠܐܘܪܚܗܘܢ . ܘܡܢ
ܫܠܡܘܗܝ ܠܚܠܝܕܘܢ ܡܠܦܢܐ . ܡܫܒܚܘ ܠܐܒܘܗ ܕܚܠܝܕܘܢ ܘܫܒܩܘ
ܠܗ ܙܒܢܐ . ܘܐܬܐ ܡܢܗ ܕܝܢ ܠܐ ܒܝܬܗܘܢ . ܘܐܒܬܗ
ܠܒܘܪܣܗ ܟܕ ܚܙܐ ܕܐܝܟܐ ܕܐܬܬܒܪܟ . ܘܐܝܬ ܗܘܐ ܒܗܘܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܟܠܗܘܢ ܫܦܝܪ . ܘܡܢ ܫܠܡܘܗܝ ܚܠܝܕܘܢ
ܚܟܝܡ ܣܘܓܐܐ ܘܡܫܬܡܥܢܐ ܠܐܒܘܗܝ . ܘܐܝܟܢܐ ܫܦܝܪ ܘܐܡܪ .
ܕܢܦܩ ܐܢܐ ܡܢܗ ܐܘ ܚܠܝܕܘܢ . ܡܛܠ ܕܡܢ ܕܫܡܥܬ .
ܐܬܚܙܝܬ ܒܠܒܐ . ܘܢܦܩ ܡܢܗ ܠܟܠܝ ܒܟܘܠܗܘܢ ܐܝܟܐ ܕܒܝܬܝܢ
ܗܘܘ ܬܡܢ . ܘܐܦܩܗ ܗܘܐ ܐܒܘܗܝ ܠܐܒܘܗܝ ܕܚܠܝܕܘܢ
ܕܡܒܩܫܝܢ ܠܘܬܗ ܡܟܝܠ ܡܘܕܥܐ ܘܫܒܩܗ . ܐܡܪܗ
ܟܢܫܐ ܕܚܠܝܕܘܢ ܡܢܗ ܗܘܬ ܕܗܘܐ ܡܕܝܢܬܐ .

4. ܘܡܢ ܕܗܘܐ ܠܟܠܐ ܕܡܢܗ ܠܚܠܝܕܘܢ ܒܝܬܐ ܕܦܘܪܢܣܗ .
ܘܐܬܪ ܗܘ ܒܝܬܐ ܐܣܬܪܐ ܒܪܟܬܐ . ܘܐܫܬܡܥ ܠܗ ܡܠܐܟܘ
ܕܡܪܢܐ ܕܐܬܐ ܡܣܬܪܩܘܢ ܕܟܠܐ ܘܡܠܟܢܐ ܠܗ . ܘܐܡܪ ܠܗ
ܡܠܐܟܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ܕܗܐ ܕܢܗܪ ܠܒܪܢܐ ܚܡܫܐ ܠܚܕܡܬܐ

ܕܡܫܒܚ ܐܢܬ ܕܫܡܥܬ ܠܩܠ ܙܡܪܗ . ܘܐܠܒܫ ܠܗ ܠܓܠܝܢܐ
ܫܢܘܕܝ . ܡܛܠ ܕܠܒܘܫܗ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܠܒܫܐ (fol. 35 r°)
ܘܡܫܝܚܐ ܫܪܝܗ ܠܗ . ܘܕܝ ܕܒܥܠ ܡܛܠܬܐ ܦܪܫ ܫܟܢܗ .
ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܡܫܬܒܩ ܒܚܠܦ ܙܕܩܗ ܐܝܟ ܕܡܫܬܡܗܢܐ
ܠܡܫܡܫܢܘܬܗ . ܗܘܐ ܕܝܢ ܘܡܫܬܡܫܐ ܡܢܗ ܕܗܢܐ ܙܒܢܐ
ܘܐܬܠܡܝܕܐ ܫܦܝܪܐ ܘܡܫܝܚܐ ܠܒܢܝܢ . ܘܟܕ ܗܘ ܕܝܠܦܢܐ ܗܘ
ܗܘ ܒܠܒܐ . ܐܒܐ ܒܓܘܠ¹ ܫܡܗ . ܘܐܫܟܚ ܠܒܝܬܐ
ܕܡܫܡܫ ܠܩܠ ܙܡܪܗ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܠܐܟܐ . ܘܩܪܐ
ܠܫܢܘܕܝ ܘܐܠܒܫ ܐܝܟ ܠܗ ܒܐܣܟܡܐ . ܘܗܘܐ ܕܝܪܝܐ ܀

ܘܟܕ ܡܘܥܐ ܠܥܡܪܐ ܕܐܒܘܗܝ ܫܢܝܢ ܦܘܪܫܢܗܘܢ ܘܫܪܝ
ܒܠܒܐ² ܠܡܫܘܗܝ . ܘܫܡܥܘ ܡܠܐ ܡܢ ܫܢܘܕܐ ܕܐܡܪ .
ܕܫܢܘܕܝ ܠܒܝܬ ܙܒܢܐ ܕܫܟܝܢܐ ܦܠܘܣܘܢ . ܘܫܐܠܘ ܠܫܢܘܕܝ
ܕܐܢ ܫܡܥܬܘܢ ܠܗܕܐ ܡܠܐ . ܘܐܡܪܘܢ ܕܫܪܝܪܐܝܬ ܫܡܥܢܢ
ܡܠܐ ܕܐܡܪ . ܕܫܢܘܕܝ ܠܒܝܬ ܙܒܢܐ ܟܠܗ ܦܠܘܣܘܢ ܕܫܟܝܢܐ .
ܘܫܐܠܘܗܝ ܠܫܢܘܕܝ ܘܐܡܪܘ . ܕܐܢ ܫܡܥܬܝܗܘܢ ܠܗܝܢ
ܡܠܐ . ܘܐܬܕܡܪܘ ܗܘܠܝܢ ܦܝܠܬܐ ܘܐܡܪܘ ܠܫܢܘܕܝ . ܕܒܚܝܠܐ
ܐܬܐ ܗܘܐ ܓܒܪܐ ܠܡܪܢܐ ܙܒܢܐ . ܘܫܒܚܘܗܝ ܠܐܠܗܐ ܟܠ
ܡܘܗܒܬܗ ܕܙܒܢܐ ܕܩܠ ܒܢܝܢܐ ܀

1. Bgoul, بجول et ΠΧΩΛ.
2. Le copte et l'arabe l'appellent Bschoi ou Bschai : ΠϢΟΙ et بشاى.

5. ܘܒܬܪܟܢ ܕܝܢ ܟܕ ܫܠܡܘ ܚܝܘܗܝ ܕܩܕܝܫܐ ܦܠܡܘܢ ܩܫܝܫܐ.
ܐܬܢܝܚ ܠܘܬ ܐܒܗܘܗܝ ܘܐܬܟܢܫ ܦܩܘܡܝܣ ܦܢܐ . ܠܦܠܡܘܢ ܐܠܗܐ
ܕܡܘܢܐ ܐܝܬܝܐ ܘܒܢܐ ܬܡܢ ܥܘܡܪܐ . ܘܟܕ ܕܝܢ ܫܪܐ ܗܘܐ
ܠܚܘܕܘܗܝ ܘܥܒܕ ܠܗ ܐܦܠܐ ܗܘܐ ܟܠܗ ܙܒܢܐ . ܟܝܢܐ
ܕܟܠܗ ܒܐܝܕܘܗܝ . ܘܦܫ ܒܫܠܝܐ ܥܠ ܒܝܬܐ . ܘܗܘܐ
ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܕܐܠܗܐ ܢܒܝܐ ܡܫܡܫܢܐ ܡܬܥܒܕܢܐ (fol. 35 v°)
ܘܥܒܕ ܒܗܝܟܠܗ . ܘܫܡܥ ܥܠܘܗܝ ܕܫܪܝܬܐ ܘܟܠܗ ܕܒܢܝ
ܕܝܪܐ . ܘܐܬܘ ܠܘܬܗ ܡܢܟܝܢܐ . ܘܟܠܗܘܢ ܘܟܠܗܘܢ.
ܘܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܕܐܬܐ ܘܟܢܫ ܠܗ . ܘܡܠܦ ܗܘܐ ܠܗܘܢ
ܘܦܩܕܗܘܢ . ܘܫܠܡܘ ܠܗܘܢ ܟܠ ܡܢ ܕܒܥܐ ܠܡܚܝܐ .
ܘܐܬܡܠܝܘ ܒܩܢܘܢ ܡܢ ܟܠܗܘܢ . ܘܫܡ ܩܢܘܢܐ
ܠܝܚܝܕܝܐ[1] ܕܢܗܘܘܢ ܒܗܘܢ ܠܟܠܗܘܢ . ܘܐܘܕܥ ܕܟܠ ܡܢ
ܕܨܒܐ ܢܗܘܐ ܠܗܘܢ ܐܚܐ . ܐܠܐ ܕܗܘ ܢܣܒ ܗܘ
ܐܝܟ ܘܥܒܕ ܐܝܟ ܒܬܘܟܗ . ܘܗܘܝܘ ܡܫܡܫܢܐ ܗܘܐ
ܒܟܠܗܘܢ ܕܝܠܗܘܢ ܐܟܡܐ ܕܐܬܡܣܝܒܘ . ܘܐܬܪܥܝ ܥܠܝܗ
ܡܡܠܠ ܗܘܘ ܥܠܘܗܝ . ܘܟܠܗ ܥܠܝܗ ܡܫܡܫܢ ܗܘܘ
ܟܕ ܢܩܒܠ ܡܛܢܘܝܣ[2] . ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܗܘܐ ܒܟܠܗ ܗܘ
ܡܫܡܫܐ ܐܠܐ ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܢܦܩ ܗܘܐ ܠܟܠܗܘܢ ܕܐܬܐ

1. Copte : ⲕⲁⲛⲱⲛ ⲛⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ.

2. Μετάνοιας, génuflexions ou inclinaisons de tête. Item dans le texte arabe, p. 314 : مطانوة, et dans le texte copte : ⲙⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ.

ܡܢ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܦܓܪܗ. ܘܫܢ̈ܐ ܣܓܝ̈ܐܬܐ ܙܪܝܙ ܗܘܐ ܒܗ
ܠܐ ܛܥܡ ܗܘܐ ܐܠܐ ܡܢ ܫܒܬܐ ܠܫܒܬܐ¹ ܘܒܨܘܡܐ ܕܐܪ̈ܒܥܝܢ
ܝܘ̈ܡܝܢ ܛܥܡܐ² ܐܦܠܐ ܗܘܐ³ ܛܥܝܡܐ ܡܠܝܚܐ. ܘܟܠܗܘܢ
ܫܪܐ ܗܘܐ ܙܘܡܗ ܠܫܡܗ̇. ܒܡܠܐ ܕܐܡܪ ܦܘܠܘܣ ܒܣܦܪܗ.
ܘܡܫܠܡܢ ܐܬܕܟܝܢ ܒܫܘ̈ܠܛܢܗܘܢ. ܘܐܬܓܫܡ ܣܓܝ
ܡܢ ܣܓܝܐܘܬ ܒܫܡܗ ܘܡܕܒܪܢܘܬܗ. ܕܣܠܐ ܗܘܐ ܠܗ ܡܠܡܫ
ܡܢ ܕܒܗܠ ܠܦܘܡܐ. ܘܡܫܒܚܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܒܥܘܕܪܢܗ.
ܘܕܚܠܝܢ ܗܘܘ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡܐ (fol. 36 r°) ܕܟܠ ܐܢܫܝܢ
ܕܡܫܬܡܥܝܢ ܒܒܠܠܐ. ܘܟܠ ܕܝܢ ܚܙܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܡܢܗ̇
ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܘܦܓܪ̈ܝܗܘܢ ܘܡܫܟܢܝܗܘܢ. ܘܡܢܬܐ ܗܘܐ
ܠܟܠܢܫ ܠܦܘܬ ܡܫܚܬܗ ܘܡܫܘܚܬܗ. ܘܡܦܩܣ ܗܘܐ
ܠܐܠܗܐ ܡܛܠܬܗܘܢ. ܕܢܚܒܘܒ ܠܗܘܢ ܘܢܣܥܘܪ ܠܗܘܢ ܀

6. ܘܐܬܦܢܝ ܐܘܒ ܠܘܬܗ ܓܒܪܐ ܕܫܡܫܡ ܗܘܐ ܫܓܝܢ.
ܘܫܠܡ ܕܟܕ ܐܝܟ ܕܐܬܐ ܐܡܝܢ ܘܐܬܟܪܗ ܥܠܝܗ. ܘܐܬܐ ܠܘܬܗ̇ ܡܠܟ
ܒܪܟܬܗ ܕܒܪ ܕܢܒܥܘܢ ܠܗ ܐܠܗܐ ܢܣܝܘܢ. ܘܫܐܠܗ
ܠܗ ܐܒܘܢ ܟܡܐ ܐܢܫܝܗ. ܕܐܘ ܡܫܟܚܐ ܐܢܐ ܡܢܗ. ܬ

1. De même dans le copte : ⲠⲤⲀⲂⲂⲀⲦⲞⲚ ϢⲀⲠⲤⲀⲂⲂⲀⲦⲞⲚ, et dans l'arabe : من السبت الى السبت.

2. Lire : ܠܐ ܛܥܡ.

3. Ajouter : ܐܠܐ.

ܠܝ . ܘܐܦ ܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ . ܠܐ ܫܡܝܐ[1] ܦܪܝܘܦ . ܘܦܠܛ
ܠܗ ܕܥܒܕ ܐܢܐ ܟܠ ܕܦܩܕܬ[2] ܠܝ . ܘܐܡܪ ܐܒܘܢ ܕܐܬܐ . ܘܟܕ
ܟܠ ܠܘܬܗ ܕܐܒܘܢ ܚܙܐ ܢܦܫܗ ܟܠ ܐܪܥܐ ܡܨܪܝܢ . ܘܐܡܪ
ܠܗ ܐܒܘܢ . ܐܘܪܐ ܕܣܗܕܘܬܟ . ܘܥܠܝܗ ܡܢܟ ܗܠܝܢ
ܕܫܢܝܢ ܐܘ ܒܟܠܗ ܫܢܝܢ . ܘܕܐܬܡܚܬ ܠܐܒܐ ܕܡܬܡܪܢܝܢ
ܒܡܘܠܟܢܐ . ܘܐܡܪ ܗܘ ܥܒܕܐ . ܕܒܝܘܡ ܡܢ ܝܘܡܝܢ ܟܕ ܝܬܒ
ܟܠ ܥܠܬ ܒܥܠܡ . ܟܕ ܥܒܕܐ ܕܡܪܝܟ ܣܘܣܝܐ ܘܡܬܚܫܒܐ
ܗܘܐ ܡܣܬܪܬܐ ܕܟܘܪܐ ܕܡܘܠܟܗ . ܘܡܫܬܠܛ ܫܘܠܛܢܐ ܘܐܪܕܝܗ
ܒܐܘܪܚܐ ܘܡܫܬܠܛܗ ܘܢܦܠ ܥܡ ܡܫܟܐ . ܘܡܫܬܠܛܗ ܠܟܪܣܐ
ܥܡ ܦܬܪ ܐܢܐ ܕܐܡܬ ܥܠܘ ܣܘܣܝܐ ܕܟܪܣܐ ܕܟܝ ܐܢܐ ܥܠܘ .
ܘܠܐ ܐܫܟܚܬ ܥܠܘ ܐܠܐ ܕܐܬܟܠܬܗ ܕܝܢܝܐ . ܘܣܦܪܬ ܘܩܒܪܬܗ
ܠܡܕܝܢܬܐ ܗܘܬ ܐܘܕܥܬ ܐܒܘܢ . (fol. 36 v°) ܕܐܬܩܛܠ ܡܕܝܢܐ
ܐܟܡܝܡ . ܐܡܪܐ ܕܐܬܡܢܝܐ ܒܗ . ܐܡܪ ܠܗ ܐܒܘܢ ܡܢܝܢܐ ܐܢܐ
ܗܠܘܝܢ . ܠܐ ܗܘܐ ܠܐܦܘܠܝܣ ܡܕܝܢܬܐ[3] ܘܡܫܬܟܚܝܢ
ܠܕܘܟܣ[4] ܘܦܠܚܘܗܝ ܕܐܝܟ ܒܠܪܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ . ܘܡܢܗܘܢ
ܠܗܓܡܘܢܐ ܕܐܫܡܗ ܐܠܘܢ ܒܫܠܝܚܘܬܐ ܡܢܘܠ ܘܣܠܩܘ ܢܦܫܝ

1. Lire : ܫܡܐ ܐܢܐ.

2. Lire : ܦܩܕ ܐܢܐ.

3. Item dans le copte : ⲉϯⲡⲟⲗⲓⲥ ϣⲙⲓⲛ ; arabe : أخميم.

4. Copte : *le duc* ⲡⲓⲇⲟⲩⲝ.

ܟܕ ܗܠܝܢ ܟܢ̈ܫܐ ܘܫܡܥܘ ܕܡܬܗܘܢ ܐܠܝܫܥ . ܘܐܦ ܡܫܐܠܝܢ
ܠܗ ܐܘܪܐ ܕܡܬܗܘܢ ܐܠܐ ܘܟܕܗܘܢ ܗܘܘ ܬܡܗ . ܐܡܪܝܢ ܕܐܬܚܙܝ
ܠܟܠܗܘܢ . ܘܐܬܬܚܝܠܐ ܡܢ ܕܡܐ ܕܐܡܪܬ . ܘܐܬܪܬ ܚܝ̈ܠܐ ܕܟܠܗ
ܕܟܠܗܝܢ . ܘܐܫܬܡܥܘ ܟܢ̈ܫܐ ܠܦܘܩܕܢܗ ܕܐܒܘܢ . ܘܐܬܐ
ܘܐܬܟܠ ܟܠܗܘܢ . ܘܡܢܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ . ܘܐܡܪ ܦܠܢ
ܫܘܒܚܐ ܠܫܡܗ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܫܡܝܐ ܠܗ ܬܫܒܘܚܬܐ ⁘

7. ܬܘܒ ܕܝܢ ܬܠܡܝܕܗ ܕܫܢܘܕܝ ܕܫܡܗ ܗܘܐ ܘܝܫܐ[1]
ܡܢ ܡܘܕܥܢܐ ܕܟܬܒܗ . ܐܬܐ ܕܢܚܙܐ ܠܘܬܗ . ܘܫܟܚܗ ܕܡܫܬܠܠ
ܥܡ ܐܚܪܢܐ . ܘܟܕ ܕܢܫܐ ܘܩܡ ܠܗ ܕܢܚܙܐ . ܠܐ ܐܫܟܚ
ܠܘܬܗ ܐܚܪܢܐ[2] . ܐܠܐ ܗܘ ܠܚܘܕܘܗܝ . ܘܐܬܕܟܪ ܡܠܘܗܝ
ܘܫܐܠܗ ܘܐܘܕܥܗ ܕܡܢ ܐܝܠ ܗܘܐ ܠܘܬܟ ܐܒܘܢ ܘܥܡ ܡܢ
ܡܫܬܠܠ ܗܘܝܬ . ܘܟܕ ܕܚܠܗ ܐܡܪ ܠܗ . ܡܪܝ ܝܫܘܥ
ܡܫܝܚܐ ܐܬܐ ܠܘܬܝ ܘܟܕ ܕܐܬܬ ܘܟܠܗ ܐܬܟܠܝ ܡܢ ܠܘܬܝ .
ܘܩܡ ܐܡܪ ܠܗ ܐܢܐ . ܕܚܙܐ ܐܢܐ ܐܘ ܐܒܘܢ ܕܐܣܝܘܬܗ
ܘܠܟܠܢ . ܘܐܡܪ ܠܗ ܩܕܝܫܐ . ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܕܐܫܬܘܕܥ
ܥܠ ܕܝܠܟ ܐܠܐ . ܘܡܢܝܚ ܠܗ ܬܟܒܐ ܡܛܢܝܐ[3]
ܘܦܝܣܗ ܕܠܐ ܢܓܠܐ ܠܟܠ . ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܢܫܬܒܩ ܠܗ . ܘܦܝܣ

1. ВНСА; arabe : ماری ویصا.

2. Copte : « Le Sauveur se retira », ПIСШТНР ЄРАNАХШРЄINЄ NАЧ.

3. Μετάνοια.

ܠܗ ܐܒܘܢ . ܕܗܘܐ ܕܡܬܪܣ ܐܣܛܝܘܣ ܘܠܗ (fol. 37 r°) ܕܡܠܟܐ
ܬܐܠܝܢ ܠܡܫܝܚܐ ܒܫܡܗ ܡ̈ܠܟܝܢ ܐܢܬ ܒܥܘܠܐ ܠܒܘܬܗ . ܡܛܠ ܕܗܘ ܘܗܘ
ܒܢܝܫܟܘܢ ܐܢܬ ܘܡܫܬܠܛܐ ܘܦܩܕ ܠܗ . ܐܝܟ ܕܠܐ ܬܫܬܠܐ
ܡܕܝܢ . ܘܐܡܪ ܦܘܩܕܢܗ ܕܐܒܘܢ . ܐܬܐ ܒܫܡܗ ܡ̈ܠܟܝܢ .
ܘܠܒܫܗ ܒܬܪܟܐ ܐܝܟ ܛܒܥܐ . ܘܡܢ ܕܦܫܛܗ ܕܐܒܘܠܐ ܐܫܬܠܚ
ܡܫܡܫܢܐ . ܘܡܢ ܚܙܝܬܗ ܘܠܒܝ . ܒܡܫܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ . ܘܐܬܪܥܡ
ܠܟܠ ܐܒܘܢ . ܘܐܡܪ ܠܗ ܠܐ ܬܬܢܚܡ . ܐܢܐ ܓܒܪܐ ܐܢܐ ܚܛܝܐ
ܘܡܦܩܢ ܐܢܐ ܠܗ ܕܢܫܬܟܚ ܡܫܬܠܠܗ ܕܚܛܐ . ܘܒܬܪܟܢ
ܐܬܐ ܠܘܬܗ ܕܐܒܘܢ . ܘܡܫܬܠܗ ܠܡܫܡܫܢܐ ܡܢ ܡܫܬܠܐ
ܠܡܢܗ . ܘܡܢܗ ܠܗ ܒܠܝܬܐ ܘܡܚܣܝܐ ܘܐܘܕܝܐ ܠܡܫܝܚܐ ܘܐܬ
ܠܡܢܘܬܗ ܕܟܠ . ܠܐ ܕܝܢ ܐܫܬܘܝܬ ܠܚܙܬܗ ܒܦܓܪ ∴

8. ܒܥܡܝ ܕܝܢ ܡܢ ܣܘܥܪܢܐ ܣܓܝ ܗܘܐ ܐܒܐ ܣܠܘܢܝܣ ܒܟܠ
ܫܢܐ ܕܟܠ ܚܠܡ ܕܢܐܗ ܘܐܬܚܠܡ ܠܟܠܗܘܢ ܡܢܝ ܫܘܬܘ
ܡܫܡܫܢܐ ܘܡܫܬܠܐ ܠܡܢܗ . ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܒܘܢ . ܢܚܡܐ ܠܗ
ܕܐܝܬܝ ܠܐܦܐ ܕܢܛܪ ܒܗܘܢ ܡܢܗܪܐ . ܘܐܬܚܠܡ ܡܠܬܗ ܡܫܡܫܢܐ .
ܘܒܬܪ ܫܒܥܐ ܝܘܡܝܢ . ܗܘܬ ܗܝ ܕܒܬܪ ܫܒܬܐ . ܘܪܕܬ ܒܗ
ܠܐܦܐ . ܘܐܬܚܙܝ ܒܗ ܡܫܡܫܢܐ ܕܢܟܪ ܐܝܟ ܢܘܚ ܡܠܚܐ .
ܘܡܘܫܐ ܕܩܠܠܝܐ[1] ܠܡܢܘ ܐܝܟ ܩܘܒܪܢܝܛܐ[2] ܘܡܠܚܐ . ܘܪܕܬ

1. Copte : ΚΕΑΓΓΕΛΟϹ.
2. Κυβερνῆται.

ܐܠܗܐ ܘܐܫܬܡܥܬ ܠܨܠܘܬܐ ܗܝ ܕܐܡܪ ܗܘܐ ܒܗ ܐܒܐ ܫܢܘܕܝ
ܘܡܛܪܐ . ܘܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܠܫܢܘܕܝ ܐܡܬܝ ܐܡܪܬ ܘܐܬܐ
ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܐܫܬܡܥ . ܘܢܦܩܘ ܠܫܒܠܐ ܘܠܐ ܐܬܡܨܝܘ
ܕܢܚܨܕܘܢ ܠܐܟܠܐ . ܘܡܢܝ ܠܫܘܬܐ ܕܟܠ ܥܒܕܘ ܘܢܦܩܘ
ܒܟܪܡܘ . (fol. 37 vº) ܘܡܛܪܘ ܠܫܒܠܐ ܒܗ . ܘܦܫ ܡܢܬܪܐ
ܕܠܡ ܒܟܐܦܐ ܗܝ ܟܒܪܐ ܠܫܘܒܚܐ ܀

9. ܐܬܐ ܐܢܫ ܢܘܟܪܝܐ ܐܬܐ ܠܘܬܗ ܕܐܒܘܢ . ܘܐܬܚܙܝ ܡܢܗ
ܕܠܐ ܒܠܒܘܫ . ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܒܐ ܫܢܘܕܝ . ܐܡܟܢܐ ܐܝܟ ܠܐ
ܟܠܝܢ . ܟܕ ܐܝܬ ܒܝܕܝܟ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܟܠܐ . ܐܡܪ ܗܘ
ܥܒܕܐ ܠܐ ܐܬܐ ܗܘܝܬ ܐܠܐ ܠܡܫܟܚܘ . ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܢܐ .
ܘܟܕ ܫܡܥ ܗܠܝܢ ܫܢܘܕܝ ܐܒܐ ܘܕܝܪܝܐ ܩܕܝܫܐ ܫܐܠܗ
ܐܠܐ ܡܢ ܟܕ ܡܝܬ ܢܦܫܗ . ܐܡܪ ܠܗ ܐܒܘܢ . ܒܗܝ ܐܝܟ ܗܘ
ܗܝܡܢܐ ܕܐܝܟ ܘܐܬܡܢܥ ܘܩܒܠܢ . ܘܒܟܠܗ ܥܡܠܗ
ܫܡܥ ܘܢܦܩ ܘܐܬܚܙܝ ܐܢܬܐ ܒܐܘܪܚܐ ܘܕܚܠܬܗ
ܒܫܡܥ ܘܡܛܠܬܗ . ܘܐܡܪ ܗܘ ܥܒܕܐ ܫܢܘܕܝ ܒܟܝܢ
ܗܘܐ . ܐܠܐ ܠܝܬ ܐܢܬܬܐ ܕܡܢ ܕܗܘܝܬ ܘܐܬܐ . ܐܡܪ ܠܗ ܐܒܘܢ
ܫܢܘܕܝ ܡܛܠܡܛܠ ܐܢܬܬܐ ܕܡܢ ܕܗܘܝܬ ܘܐܬܐ . ܐܘ ܫܒܝܩܐ
ܡܠܟܐ ܕܡܠܟ . ܐܬܡܠܐ ܐܠܐ ܕܡܫܝܚܐ ܐܢܬ . ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ
ܠܐ ܨܒܐ ܒܡܘܬܗ ܕܚܛܝܐ . ܐܝܟ ܗܘ ܕܢܐܬܐ . ܘܡܢ ܟܕܘ
ܕܢܗܘܐ ܕܚܛܝܐ ܘܢܬܦܢܐ . ܘܫܒܩ ܡܢܗ ܘܐܠܦܗ ܐܒܘܢ

ܩ̈ܛܠܐ ܕܝܫܘܥܝܘܬܐ . ܘܟܕ ܐܬܟܠܐ ܩ̈ܘܡܝܢ . ܐܡܪ ܐܒܘܢ ܠܐܡܝܪܗ .
ܡܗܘܒ ܠܗ ܣܘܡܐ ܕܩ̈ܢܐ ܘܐܘܒܠܗ ܠܛܘܪܐ ܕܪܘܡܝܢ ܘܐܒܠܗ
ܠܝܗ ܡܒܪܬܐ ܕܗܘܬ ܒܡܫܘܚܬܗ . ܘܐܡܪ ܠܗ ܒܥܘܬܐ
ܕܬܐܠܐ ܒܗ ܠܗܘܪܐ . ܘܐܬܒܗ ܒܗ (fol. 38 r°) ܘܐܡܪ ܠܐܦ̈ܘܗܝ .
ܘܡܢ ܗܕܐ ܠܡܕܒܐ ܐܙܠ ܗܘܐ ܐܒܘܢ ܠܘܬܗ ܘܡܫܐܠ ܠܗ
ܥܠ ܓܐܒܗ . ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܡܢ ܐܝܟ ܩ̈ܘܡܝܢ ܡܓܗܠܝܢ ܒܒܠܒܐ
ܡܢܟ ܕܐܣܟܠܝܢ ܘܐܬܪܥܠܗ ܗܕ̈ܝܢ ܘܐܡ̈ܝܢ . ܘܐܬܕ̈ܦܩܝܢ ܩ̈ܠܝܢ
ܡܒܪܝܢ ܘܦܫܬ ܐܡܝܢܐ ܘܩ̈ܪܝܬ ܠܝ . ܘܫܒܪܬ ܠܝ ܕܪܘܚܢ
ܡܬܓܒܠܐ ܡܢ ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܡܢܟ ܕܝܢܝܚܠܢ . ܘܦܝܢ ܡܢ
ܐܡ̈ܝܢ ܪܘܚܐ ܕܗܝܝܢ ܗܪ̈ܐ ܐܡܪ ܕܡܫܬܐ ܗܪܟܐ . ܘܗܘܦܟ
ܗ̇ܘ ܪܘܚܐ ܘܗܘܐ ܬܢܢܐ . ܘܢܦܩ ܡܢ ܦܘܡܗ ܕܗܘܐ ܡܟܒܪܬܐ
ܘܐܬܓܠܝ . ܘܢܦܠܬ ܐܢܐ ܥܠ ܐܦܝ ܒܡܫܘܬ ܪܘܚܐ ܒܝܡܐ
ܠܗܘܡܐ ܕܐܬܠܬ . ܐܡܪ ܠܗ ܐܒܘܢ . ܐܬܢܣܠ ܒܢܝ . ܡܘܡܢܐ
ܚܡܪ ܗܒܟ ܠܝ ܐܠܗܐ ܒܠܒܘܢ ܡܬܚܢܢ . ܘܐܦܩܗ
ܐܒܘܢ ܡܢ ܡܟܪܬܐ ܗ̇ܝ ܘܐܫܠܡܗ ܠܗܝ ܠܝܡܪܐ . ܒܪ ܝܘܡ
ܫܠܡܬܗ ܐܢܐ ܦܩܕܗ ܐܠܦܝܢܗ ܕܐܒܘܢ ܗܠܘܝܢ ܚ̇ܐܠܬܗ
ܒܠܗܘܢ . ܠܗ ܗܘܐ ܗ̇ܘ ܠܘܩܒܠܐ ܕܐܬܐ ܠܘܬܢ . ܐܡܬܝ ܗܘܐ
ܒܗܘܢ ܐܒܘܢ ܒܠܘܗ . ܘܐܡܪ ܐܒܘܢ . ܡܫܝܚܘܬܐ ܪܒܬܐ ܐܝܬ ܗܘܐ
ܒܗ ܒܡܝܬܐ . ܡܢ ܐܢܐ ܒܡܐ ܡܓܠܐ . ܘܐܘܒܠܗ ܠܘܬ
ܐܚܐ ܘܒܟܝ ܒܗ ܘܐܬܐܦܝ . ܘܡܢ ܕܗܘܐ ܡܒܠܐ ܠܘܬܗܘܢ ܗܘܦܟ

ܠܡܥܡܪܗ . ܘܐܬܐܡܪ ܒܥܡܠܬܐ ܘܒܥܡܠܐ ܪܒܐ ܕܢܨܚܢܐ
ܒܝܬܐ ܠܡܫܠܡܘܬܗ ⁘

10. ܬܘܒ ܐܢܐ ܠܘܬܗ ܕܐܬܐ ܡܕܒܪܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܫܡܝܢ[1] .
ܘܐܬܕܒܪ ܕܢܐܬܐ ܠܡܫܡܫܐ ܠܒܝܬܗ ܘܡܫܡܫ[2] (fol. 38 v°) .

11. ܘܐܬܐ ܒܝܘܡ ܕܫܒܬܐ ܡܢ ܕܡܢܐ ܕܩܫܝܫܐ ܘܪܒܐ ܐܒܐ ܡܫܡܫ
ܠܘܬܗ ܕܐܒܐ ܫܢܘܕܝ ܕܢܬܒܪܟܘܢ ܡܢܗ . ܘܐܝܬܝ ܕܡܫܚܐ ܡܢ
ܟܠ ܐܒܢܝܢ ܡܝܬܪܬܐ ܐܝܟܢܐ ܕܢܥܒܕܘܢ ܩܘܪܒܢܐ .
ܘܫܐܠܗܘܢ ܟܠܗܘܢ . ܐܝܟ ܐܝܟ ܕܝܘܡܐ ܗܘ ܕܟܠܐ ܐܢܫ
ܐܒܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ . ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܐܒܐ ܫܢܘܕܝ . ܠܐ ܐܬܚܫܒ
ܟܠܗܘܢ ܕܝܘܡܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܟܠܐ ܠܐ ܗܘܐ ܒܩܘܪܒܢܗ ܕܐܒܐ
ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ ܩܕܝܫܐ . ܘܐܬܕܟܪ ܟܠܗܘܢ ܘܗܝܡܢܘ
ܠܡܠܬܗ . ܘܐܬܕܒܪ ܡܢܗ ܘܪܕܘ ܒܐܘܪܚܗܘܢ ܠܒܝܬ
ܕܝܪܗܘܢ ⁘

12. ܐܫܬܟܚ ܐܒܐ ܩܕܝܫܐ ܫܢܘܕܝ . ܕܟܕ ܐܫܬܘܬܦ ܗܘܐ
ܡܫܡܫܢܐ ܠܘܬܗ . ܘܡܛܠ ܟܠܐ ܠܡܠܗ . ܐܬܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܒܘܢ
ܠܩܢܘܢܗ . ܕܢܬܡܠܟ ܒܗ ܒܥܝܢܐ ܘܐܬܐ ܠܗ ܦܐܛܪܝܪܟܐ .
ܡܕܒܪܢܘܬܗ ܠܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ . ܘܡܛܘܠ ܠܘܬܗ ܕܢܬܐ ܐܪܥܐ .
ܘܦܩܕ ܠܗ ܗܟܢܐ ܕܠܐ ܢܫܟܚ ܐܠܐ ܠܗ . ܘܡܠܟ ܠܗ ܐܦܝܣܩܘܦܐ

1. ϣⲙⲓⲛ. L'arabe donne : Akhmin.

2. Il y a ici une lacune. Le scribe, pour alléger sa besogne, semble avoir omis quelques passages en passant du fol. 38 r° au fol. 38 v°.

ܕܦܘܫ ܠܘܬܗ ܡܛܠ ܕܒܥܠܕܒܒܐ ܐܠܝܨܐ ܗܘܐ . ܘܩܛܠ ܠܗ ܗܟܢܐ .
ܕܠܐ ܫܦܩ ܐܢܐ ܠܗ ܒܗܘܢ ܚܝܠܐ . ܘܐܬܬܒܥ ܐܦܣܩܘܦܐ .
ܘܡܠܟ ܠܗ ܐܡܪ ܕܡܣܬܒܪ ܐܢܬ . ܕܥܒܕ ܒܟܠܝܐ ܫܠܡܝܢ .
ܘܠܡܐ ܠܝ ܡܘܒܠܐ . ܐܠܐ ܕܦܫ ܠܘܬܟ . ܘܟܕ ܫܡܥܬ
ܘܐܡܪ ܠܝ ܐܬܚܫܒܬ ܒܗ ܠܟ ܘܠܒܝܫܝ . ܘܐܡܪܬ .
ܕܢܐܬܐ ܠܘܬܟ ܒܪܢܫܐ ܕܐܡܠܟܘܢ ܒܫܢܐ ܘܕܗܒܐ . ܐܬܐ ܠܟ
ܕܐܦܫ (fol. 39 r°) ܥܡܗܘܢ . ܟܕ ܐܡܪ ܠܘܬܗ ܡܪܐ ܕܒܠܗܘܢ
ܒܢܝܫܐ . ܘܫܒܩ ܐܡܪ ܠܟ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ . ܕܡܫܟ ܦܘܫ
ܠܘܬ ܐܦܣܩܦܐ ܕܠܐ ܦܫܩ ܘܡܣܬܪܩ ܠܟ . ܘܠܡܐ ܠܟ
ܠܘܬܗ ܡܪܐ . ܟܕ ܫܘܠܛܢܐ ܕܝܢ ܕܝܘܒܐ ܠܦܛܪܘܣ
ܐܠܟܣܝܐ . ܘܠܒܠܗܘܢ ܫܠܝܚܐ . ܘܐܦ ܠܒܘܢܐ ܕܒܝܬ ܩܕܝܫܘܬܗܘܢ .
ܕܠܘܬܗܘܢ ܕܢܣܒܘܢ ܠܡܫܒܚܘܢ ܘܫܪܒܐ . ܘܟܕ ܫܡܥܬܗ
ܠܗܘܐ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܫܡܥܬ ܠܗ . ܘܒܪܫܥܬܗ ܢܦܩܬ
ܠܘܬ ܐܦܣܩܦܐ . ܘܫܠܡܬ ܠܟܠܗܘܢ ܘܐܬܒܪܟܬ ܡܢܗ .
ܘܫܒܚܬ ܠܐܠܗܐ ܘܒܪܟܬ ܘܐܙܠܬ ܠܕܘܟܬܗ ܀

13. ܐܬܐ ܐܢܫ ܒܠܘܢܐ ܘܕܝܪܝܐ ܡܢ ܕܝܪܐ ܕܐܒܐ ܦܩܘܡ[1] . ܕܠܘܬ
ܠܡܫܝܚܐ ܡܬܬܩܢ ܒܒܠܗܘܢ ܠܘܬ ܡܠܟܐ[2] . ܘܡܢ ܕܫܡܥ
ܠܒܝܬܗ ܕܐܒܐ ܦܠܘܢ . ܟܕ ܕܒܪܗ ܘܐܬܬܟܪܝ ܡܢܗ .

1. Ce moine est appelé, dans le texte copte : Martyrios de Phboôu, ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲫⲃⲱⲟⲩ ; dans le texte arabe : مرداريوس.
2. Le copte ajoute : Théodose.

ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ . ܙܕܩ ܒܐܘܪܚܟ ܘܫܒܘܩ ܠܗ . ܕܠܐ
ܢܦܠ ܡܢܟ ܘܠܐ ܡܕܡ ܐܦܠܐ ܐܬܡܠܐ . ܘܠܐ ܫܡܥܬܘܢ ܒܗ .
ܐܠܐ ܐܬܐ ܠܝܡܝܢܗ ܕܐܒܐ ܫܢܘܕܝ ܘܢܦܩ ܐܒܘܢ ܠܐܘܪܥܗܘܢ .
ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܐܒܘܢ ܩܕܝܫܐ . ܡܠܠ ܡܠܟܗܘܢ (ܩܘܣܛܢ)[1] ܬܫܒܘܚܬܗ
ܕܝܠܝ ܗܕܐ ܩܕܝܫܐ . ܘܐܡܪ ܗܘ ܐܠܟܣܢܕܪܐ ܕܐܢܐ . ܘܐܡܪ ܠܗ
ܐܒܘܢ . ܗܕܪܐ ܐܡܪܬ ܒܪܝܟ ܕܫܢܘܕܝ ܠܐ ܢܣܒ ܡܠܠܐ ܐܦܠܐ
ܐܬܡܠܐ . ܫܡܥ ܒܩܘܪܒܐ ܕܒܠܟ ܘܡܒܥ . ܕܐܬܡܠܐ ܐܢܐ ܒܠܐ
ܡܢܝ ܕܒܟ ܫܠܝܚܐ ܡܘܬܒ ܠܟ ܒܫܘܡܟ ܕܡܠܐ . ܕܐܬܗܘܐ ܠܟܝ
ܘܫܟܠܘܐܬ ܒܟܒܪܘܗܝ ܕܫܡܫܐ . ܘܐܦ ܡܫܝܚܝܢ . ܘܢܦܠ
ܡܢܟ ܐܒܘܢ ܕܠܐ ܒܟܠܗܘܢ ܘܫܒܘܩ ܘܢܫܡܐ ܠܗ (fol. 39 v°)
ܘܐܦ ܙܒܢܗ ܐܬܒܥܝ ܠܗ ܕܠܐ ܒܟܠܗܘܢ ܕܢܗܘܘܢ ܒܐܘܪܚܗܘܢ ܀

14. ܘܟܠܢ ܘܕܘܪܒ ܡܠܘܢ ܡܟܢ ܐܠܗܐ ܒܐܝܕܘܗܝ ܕܐܒܘܢ
ܩܕܝܫܐ . ܐܝܟܢ ܕܠܐ ܬܬܒܥܢ ܠܗܘܢ . ܡܟܝܠ ܕܝܢ ܡܢ ܦܬܓܡ
ܬܬܒܥܢ ܠܟܠܗܘܢ ܕܩܕܝܫܐ ܘܠܡܫܒܚܘܬܐ ܕܡܪܗ . ܘܫܠܡ
ܢܫܒܚ ܘܢܣܓܘܕ ܠܗܘ ܕܫܒܠܗ ܘܐܡܪ ܬܠܬ ܫܒܚܐ
ܠܫܡܗ . ܘܥܠܬܗ ܕܐܒܘܢ ܫܢܘܕܝ ܒܟܢ . ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ ܀

1. Ce mot figure au-dessus de la ligne.

F. NAU.

(*A suivre.*)

LES DIALECTES ÉTHIOPIENS DU GOURAGHÊ

Notes grammaticales.

I. — Domaine linguistique.

Le Gourâghê (« Gourâghiē » ou « Gourâgwē »), que les Abyssins appellent aussi « Gourâmeder » ou « Gherāmeder (ጉራጌ ፡ — ግራጌ ፡, — ጉራምድር ፡, — ግራምድር ፡), dénominations comportant toutes la notion de « pays de la gauche » est situé entre les pays galla et sidama, au sud du Choâ. On n'en peut fixer bien exactement les frontières, qui ont beaucoup varié suivant les vicissitudes d'une politique plus ou moins favorable à l'expansion des Galla. Le Gourâghê fait aujourd'hui partie de l'empire d'Éthiopie, dont il est resté séparé pendant plus de 250 ans.

Les Gourâghês appellent leurs idiomes « ya Gourāghē anf », sans s'inquiéter des différences dialectales, pourtant assez sensibles, que l'on observe entre elles. Le « Tchâhâ » est le plus important de ces dialectes, en même temps que celui dont la physionomie présente le plus d'originalité. La tribu des Tchâhâ est la plus nombreuse de celles du Gourâghê ; elle égale, si elle ne surpasse toutes les autres réunies. Elle comprend plusieurs sous-tribus, la plupart musulmanes, quelques-unes naturistes. Depuis quelques années, le christianisme, à l'état rudimentaire, fait beaucoup de progrès parmi les Gourâghês et, si la situation politique actuelle de l'Éthiopie se maintient quelques années encore, comme on est en droit de l'espérer, on peut prévoir la prédominance absolue du christianisme dans cette région.

La grande tribu des Tchâhâ se divise elle-même en sous-tribus parlant le même langage, avec, peut-être, quelques légères nuances. Ce sont : les « Tchâhâ » proprement dits, les « Ajâ » ou « Ejâ », les « Akrir » ou « Akril », les « Ghiētâ », les « Gomarro », les « Ynor », les « Măgăr », les « Gourâ » et les « Ennemor ». On y rattache encore les « Aghemjā », les « Entagañ », les « Itchiret » ou « Etcherit », et les « Moher » ou « Mouhour ».

Les autres tribus gouràghês de quelque importance sont : les « Aymälläl », avec les « Nourannā » et les « Damo »; les « Olanē »; les « Oulbârā » et les « Selti », parlant le même dialecte; les « Maskan » et les « Gogot », ayant également un dialecte commun[1]. Il faut y joindre les « Kabienâ », musulmans encore fanatiques, qui auraient été établis dans le pays par Abdulkader, frère de l'Iman Ahmed Grañ, dont la tombeau est près de Harar, dans un village qui a gardé son nom.

Les Aymallal, les Nourannâ et les Damo seraient venus du Godjam. Leur langage se rapproche en effet davantage de l'amharique que celui de leurs compatriotes; c'est celui qui offre le plus de ressemblance peut-être avec l'amharique des *Chants royaux*[2]; aussi quelques missionnaires avaient-ils cru y retrouver la forme antique de l'amharique. La capitale des Aymallal était à Watcho, près de la montagne de ce nom. Lorsque le roi Menilek fit la conquête de ces provinces, il ordonna de respecter ces tribus restées chrétiennes, dont l'assimilation avec leurs frères abyssins est déjà presque complète.

D'après les traditions assez confuses qu'on peut recueillir chez les Gouràghês, leur pays tout entier aurait été habité primitivement par les Adiyâ, de même race que les Sidamā et chrétiens comme eux. Cet état de choses aurait subsisté jusqu'aux invasions islamites. A la suite de l'invasion d'Ahmed Grañ, des troupes de musulmans, originaires en grande partie du Tigré, seraient venus de Harar sous les ordres d'Abd-ul-kader (on dit dans le pays « Aboulkader »), auraient détruit entièrement les Adiyâ mâles et pris leur femmes. Les Gouràghês musulmans seraient donc issus de Hararis, originaires du Nord de l'Abyssinie, et d'indigènes Adiyâ, tandis que les Gouràghês restés chrétiens seraient des Godjamites établis dans le pays à une époque probablement antérieure, sous les souverains régnant à Entotto avant que le siège de l'empire n'eut été transporté à Gondar.

1. Les Olanē habitent au delà des Soddo-Galla; les Oulbarā et les Selti habitent au N.-O. du lac Zaway; le chef-lieu des Oulbarā est Antchabiēro; celui des Selti est Woddi-Chakatou ou Chakiēbâ. Les Gogot sont appelés aussi Ourib; leur langue s'appelle aussi « kounnâ ».

2. M. 143 de la Bib. Nat. Éth.

Les rapports des dialectes Gourâghês avec le Tĕgreñā et le Harari s'expliquent ainsi par des origines ethniques communes; il faut ajouter que des rapports commerciaux n'ont cessé d'exister entre les trois fractions détachées de la race éthiopienne-sémite. Les transactions commerciales étaient complètement passées aux mains des musulmans, même dans le Choâ. Les musulmans commerçants d'Abdoul-raçoul, de Tottossē, sur la route d'Ankobar, de Rogghié, près d'Entotto ou Addis-Ababâ, et ceux répandus sur toute l'étendue du pays gallâ formaient deux sortes de congrégations, qu'on appelait les « Wardj » et les « Tigri ». Les Wardj, musulmans très fanatiques, se disaient venus de Harar. Ils n'avaient aucune attache au sol. Les Tigri au contraire avaient des propriétés terriennes; ils vivaient un peu à la façon des Abyssins et des Gallas au milieu desquels ils habitaient; aussi les Wardj refusaient-ils de manger la viande des animaux tués par les Tigri. Ces Tigri passaient pour être venus du Tawladarē, province de l'Abyssinie, comprise entre le Yedjou et le Wollo-Gallâ. Ils étaient établis dans le pays antérieurement aux Wardj, qui y seraient venus avec Grañ. Les uns et les autres s'étaient enrichis par le commerce des esclaves gourâghês chrétiens et gallas.

Quant aux Argobbâ, ce sont des Abyssins musulmans de même race que les Amarâ. Ils ont été convertis sur place, mais se sont mêlés à d'autres musulmans, ce qui a légèrement altéré leur langage.

Les Gourâghês sont certainement une des populations les plus intelligentes de l'Afrique et l'une des plus remarquables, sinon par la régularité des traits, du moins par leur physionomie fine et européenne. M. A. d'Abbadie et Mgr Taurin Cahagne les classent au premier rang des populations éthiopiennes pour leurs qualités physiques et morales. Il faut reconnaître, quelque regret qu'on en puisse éprouver, que, depuis que les Abyssins ont soumis les Gourâghês, ceux-ci n'ont rien gagné au contact d'une civilisation supérieure et que leur race tend plutôt à dégénérer.

On s'est peu occupé des dialectes gourâghês. En fait de travaux sur cette langue, je ne connais que le vocabulaire qui

se trouve dans la partie philologique de l'ouvrage paru sous la signature de M. Cecchi, sous ce titre : *Da Zeyla alle frontiere del Caffà*, vol. III-VIII. — *Note grammaticali e vocaboli della lingua Ciaha (Guraghê) raccolti dall'ing. C. Chiarini ed ordinati da Antonio Cecchi*. Ces notes ne sont pas toujours d'accord avec ce que j'ai recueilli de la bouche des indigènes et M. Chiarini ne semble pas avoir eu des connaissances étendues sur les langues éthiopiennes. Chaque fois que j'aurai l'occasion de citer ce travail, je le désignerai ainsi : (C.).

Il est également question du Gourâghê dans l'ouvrage de Prætorius, *Die amharische Sprache*. Prætorius considère le Gourâghê comme un dialecte amharique. Nous avons dit qu'il n'y avait pas à proprement parler de langue gourâghêe, mais des dialectes gourâghês. Le spécimen cité par Prætorius semble avoir été emprunté au dialecte des Aymallal.

J'ai trouvé également des mots cités comme gourâghês dans les ouvrages de M. Leo Reinich sur les langues kamitiques de l'Éthiopie. Cet apport est peu important.

Dans cet opuscule, nous aurons surtout en vue le tchahâ, qui est de tous ces dialectes le plus répandu et celui dont le caractère est le plus intéressant et le plus original. Ce travail a été écrit à Addis-Ababâ, en 1893, avec la collaboration de plusieurs Gourâghês. A cette époque, les Gourâghês n'étaient pas encore complètement émancipés ; ils sont aujourd'hui très nombreux dans la capitale éthiopienne, où ils servent comme ouvriers terrassiers pour la plupart.

On comprend la difficulté qu'il y a à travailler avec des illettrés ; or, il n'y a pas de lettrés dans le Gourâghê ; les quelques attachés aux mosquées savent à peine lire l'arabe. Je demande donc beaucoup d'indulgence pour ce travail, surtout pour la transcription des explosives ቀ, ጠ, ጨ, devenues très faibles dans la bouche des indigènes et qu'on peut aisément confondre avec ከ, ተ, ቸ.

II. — Phonétique.

1. — *Consonnes.*

Un des caractères des langues sémitiques est la fixité des consonnes, alors que les voyelles subissent, soit dans les flexions,

soit dans les dérivations des mots, des altérations constantes. A ce point de vue, les langues éthiopiennes-sémitiques sont loin d'offrir la même fixité; l'amharique change souvent certaines consonnes en d'autres consonnes du même genre, L en N, M en W, Q en H, et réciproquement. Aucune cependant ne m'a paru subir autant d'altérations que le gourâghê. Nous allons nous occuper surtout du gourâghê-tchahâ, le plus intéressant des dialectes gourâghês.

Le même mot est souvent prononcé par le même individu de plusieurs façons différentes au cours d'une seule conversation. Cette perversion phonétique est telle que les Gourâghês, bien qu'ils possèdent tous les sons de l'amharique, n'arrivent presque jamais à le prononcer correctement. Ils diront, par exemple : « zĕr ără » au lieu de « zĕm ălă » (ዝም፡ አለ፡), « nērā » pour ሌላ፡. Ces altérations constantes m'ont surtout frappé pendant que j'étudiais le verbe gourâghê; ainsi ils diront ጠኛ፡ « t'ănā » pour « t'ărrā » (ጠራ፡), « il appela », mais dans la conjugaison on voit reparaître très souvent le R, soit au présent-futur « it'eroté », à l'optatif-jussif « it'éra » (ኢጥራ፡), amh. እጥራ፡, à l'infinitif « wat'erāt » (ወጥራት፡), amh. መጥራት፡, tandis qu'ils disent au passé « t'ămrāχu »[1] (amh. ጠራሁ፡), au gérondif « t'ămrāχum », et au participe passé « yăt'ănā » (amh. የጠራ፡) avec le N. Mais qu'on ne croie pas qu'ils procèdent toujours de la même manière; les Gourâghês prononceront indifféremment N et R comme ils prononcent L et N; ainsi ils diront tantôt ንጥኛ፡, tantôt ንጥራ፡, tantôt même ልጥራ፡ comme les Amaras, mais plus rarement.

Il est à remarquer que le በ est parfois prononcé par les Gourâghês comme un P doux. Ainsi l'amh. ሰንበት፡ devient dans leur bouche « sărắpātă ». Il est évident qu'il s'agit ici d'une prononciation incorrecte du B, puisqu'on entend aussi souvent « sărắbătă ». Le በ est encore prononcé V à la façon des Tigrins et des Espagnols.

L'F est souvent remplacé par un P doux.

Notons encore la prononciation du Y consonne (የ), qui est parfois très rapprochée du D très doux.

1. *U* = *ou*; χ = kh, soit le *ch* allemand ou le *j* espagnol.

Il m'a paru du reste que le syllabaire éthiopien suffisait à la transcription des mots gouràghês.

Les altérations des consonnes amhariques jouent, comme on voit, un rôle capital dans les dialectes gouràghês en général et en particulier dans le tchahà. Je signalerai les principales.

R pour L; celle-ci très commune et presque caractéristique des dialectes gouràghês.

Ex. : Isrăm, *musulman* amh. እስላም ፡
Qărăm, *encre* — ቀለም ፡
Qurf, *bouton* — ቁልፍ ፡
Regwām, *bride* — ልጓም ፡

La réciprocité est aussi fréquente : R devient L. Citons-en un exemple curieux :

Erdj, *enfant* pour ልጅ ፡

D pour L est très fréquent aussi. Un des Gouràghês qui venait travailler chez moi prononçait son propre nom tantôt « Lăkăw », tantôt « Dăkăw ».

B pour M et réciproquement. Les Gouràghês diront indistinctement tantôt « Măryâm », *Marie*, tantôt « Băryâm ».

W pour M et réciproquement :

Wasghiā, *porte* amh. መስጊያ ፡

Les Amaras font la même confusion. A l'infinitif des verbes, les Gouràghês disent plutôt « wă » que « mă » :

Wăt'răt pour amh. መጥሬት ፡

Q pour GH (ቀ pour ገ); par ex. :

ወቃ ፡, *il perça, blessa,* pour ወጋ ፡

R pour N est une des altérations les plus communes. Ayant à prononcer l'amh. እንስት ፡, les Gouràghês diront toujours « ĕrĕst ». L'amh. ወናፍ ፡, *soufflet*, devient « warāfo ». A noter : የንጉሥ ፡ ቤት ፡, qui devient « yărgus bēt ».

N pour L : par exemple ማሽላ ፡, *sorgho*, devient « mănchenâ » ; ልጓም ፡, *bride*, devient « negwām ». (Nous avons vu plus haut que les Gouràghês disaient aussi « rĕgwām ».)

K est quelquefois employé là ou l'amharique emploie l'L. On dit par exemple « feyăk » pour ፍየል ፡, *chèvre*.

G est employé pour la Q. Ex. : « gădă », *il puisa*, pour ቀዳ ፡

CH (ሸ) est employé au lieu de S et Z. Ex. : « chăkără », *il se rappela*, pour ዘከረ ፡

Z est employé pour J et réciproquement. Cette altération est très commune.

TCH' (ጨ) et Q (ቀ) se confondent souvent en un son intermédiaire explosif comportant un *i* très faible, comme le son *i* de la voyelle amh. « iĕ ». Ex. : « băqiă », *il pleura* (probablement l'amh. በቀ ፡, *il supplia*).

χ ou KH (ኸ) entraîne souvent après lui le même son *i* très faible.

Les adoucissements de D (ደ) en DJ (ጀ), de S (ሰ) en CH (ሸ), de Z (ዘ) en J (ዠ), de T' (ጠ) en TCH' (ጨ) sont très usités au féminin de l'impératif et de l'optatif comme en amharique. Ex.:

Not', *cours* (à un homme) amh. ሩጥ ፡
Notch', *cours* (à une femme) — ሩጪ ፡

Sur ce point, on peut s'en tenir à la grammaire amharique. Je dois répéter que les altérations de consonnes sont toutes réciproques; par exemple, si R devient L, L à son tour devient R.

Il me reste à noter l'usage abusif des deux lettres parasites N et M après des voyelles longues, à la fin des mots, lorsque ceux-ci sont employés isolément, ou même dans l'intérieur des mots. Par exemple, les Gourâghês diront « manchenă » pour መኸኛ ፡ et « t'ănăχum bănă », *j'avais appelé*, au lieu de « t'ănăχu bănă ». Il m'a semblé que cet usage était constant dans certains temps du verbe lorsque le mot suivant commençait par une labiale. La règle est peut-être plus générale. En tous cas, lorsque je demandais aux Gourâghês la traduction de la troisième personne du parfait amharique, ils ajoutaient souvent cette M parasite, disant :

« Săvărăm » pour « săbără », *il brisa*
« Wărăm » pour « wără », *il alla*, G. ሔደ ፡

etc. Il est évident qu'ils faisaient un usage abusif de cette

labiale, car ils prononçaient souvent les mêmes mots sans la faire sentir.

2. — *Voyelles.*

Il y a quelques observations à présenter au sujet des sons voyelles.

L'« ă » bref et l'« ā » long se distinguent moins qu'en amharique, ou l'« ă » bref a parfois un son rapproché de l'é, d'autres fois de notre diphtongue *eu.*

L'« ā » long se confond souvent avec un *o* assez semblable au nôtre.

L'« ē » est plus généralement prononcé *é* que dans l'amharique, où il est presque toujours précédé d'un léger son *i*. L'influence amharique se fait beaucoup sentir en ce moment et le son « ē » perd sa pureté naturelle pour se rapprocher de l'*ié.* On le prononce souvent « ê » et même « wē » (w très rapide); j'ai maintes fois entendu prononcer « Gouragwē » au lieu de « Gourāghē » ou « Gourāghié ».

L'*o* se prononce presque toujours « wo » comme chez les Amaras.

Il y a un son « é » ressemblant absolument au nôtre; il est nettement prononcé dans la forme verbale du présent-futur: « yberoté », etc. Mes lettrés abyssins le traduisaient toujours par « iē ». Ils écrivaient : ይብሮቴ ፡.

Les Gourâghês apportent généralement plus de rudesse que leurs voisins les Abyssins du Choâ dans la prononciation des lettres aspirées; il est vrai que, d'autres fois, ils les adoucissent.

Signalons enfin une assez grande tendance à la contraction de certains mots amhariques. Ils diront par exemple « tāssō » pour tănăssō, *levez-vous*, amh. ተነሱ ፡, « sebăy », pour « sebări », ስበሪ ፡, *brise!* (à une femme), etc.

MONDON-VIDAILHET.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

Notes pour l'histoire d'Éthiopie contemporaine.

Lettre adressée par les chefs chrétiens d'Ansaba, des Bogos, du Mensa, de Bedjuk et d'Ad-Gaym à l'empereur Napoléon III.

Pour faire suite à la lettre des Bogos, que nous avons publiée dans l'avant-dernier numéro de la *Revue Sémitique*, nous donnons ci-après le texte et la traduction d'une lettre adressée à l'empereur Napoléon III par les chefs chrétiens d'Ansaba, des Bogos, du Mensaᶜ, de Bedjuk et d'Ad-Gaym, populations voisines des Bogos.

La lettre est datée du 14 miyazyâ 1864, 22 avril 1864. Elle paraît avoir été écrite peu de temps après le règlement de l'affaire dont nous avons parlé, règlement qui fut fait par notre consul, en janvier 1864. Les chefs des tribus sollicitent la protection du gouvernement français contre les razzias des musulmans qui les entourent.

Comme la précédente, cette lettre est écrite en amharique, langue actuellement officielle de l'Abyssinie et qui commençait déjà, il y a 35 ans, à prendre une grande importance, même au milieu de populations parlant des idiomes différents, comme les Bogos, qui, tout en connaissant le tigré, ont un dialecte à part.

LETTRE DES CHEFS D'ANSABA, DES BOGOS, DU MENSAᶜ, DE BEDJUK ET D'AD-GAYM.

ያንሰበ ፡ የክርስቲያን ፡ ሹማመት ፡ የቦጎስ ፡ የመንሳዕ ፡ የ
ብጁክ ፡ ያድ ፡ ጋይም ፡ ለፍረንሲስ ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ለ
ኃይለኛ ፡ ለአቸናፊ ፡ ለምስራቅ ፡ ክርስቲያን ፡ ደጋፊ ፡ ለ
ናጳልዎን ፡ የሚያስቡት ፡ ነገር ፡ ያመለክታሉ ።

እኛ ፡ ብዙህ ፡ ዘመን ፡ ለሃበሻ ፡ ንጉሥ ፡ ተገዛነ ፡ ነገ
ር ፡ ግን ፡ ከሁለት ፡ መቶ ፡ ዘመን ፡ ወዲህ ፡ ከሚከቡን ፡

ይስላሞች ፡ እንዳያደኑን[1] ፡ ኃይል ፡ አጥተው ፡ በመሐከል ፡ ቀረነ ።

በሠናር ፡ ምንግሥት (*sic*) ፡ ጊዜ ፡ የሚያስጨንቀን ፡ አልነበረም ። ቱርክ ፡ ግን ፡ ሰምሐርና ፡ ባርካ ፡ ከገዛ ፡ ወዲህ ፡ ብዙህ ፡ ጊዜ ፡ ዘረፉን ፡ በኃይል ፡ እንደናሰልም[2] ፡ ምሽቶቻችን ፡ ልጆቻችን ፡ ከብታችን ፡ ወሰዱብን ። ጎረቤታችን ፡ ማርያ ፡ ኃልኃል ፡ እበብ ፡ ይህን ፡ ፈርተው ፡ አሰለሙ ። እኛ ፡ እንደነዚያ ፡ መሆን ፡ ጠላን ፡ በሃይማኖታችንና ፡ በነጣ ፡ መኖር ፡ ወደድን ።

በመጨረሻ ፡ ጊዜ ፡ ቱርክ ፡ ሲዘርፉነ ፡ የፍረንሲስ ፡ ንጉሥ ፡ ነገራችን ፡ ይዞ ፡ እንደ ፡ ረዳን ፡ አወቅነ ። ደግሞ ፡ የፍረንዛ ፡ ኃይልና ፡ ታላቅ ፡ ነገር ፡ የምታደርግ ፡ ሀሕጓም[3] ፡ የሚኖሩ ፡ በረፍት ፡ እንዳሉ ፡ ስንሰማ ፡ ለልበ ፡ ሰፊ ፡ ንጉሥ ፡ ናጵልዎን ፡ ራሳችንና ፡ አገራችን ፡ በሕጉና ፡ በእውነተኛ ፡ ጠበቃ ፡ እንደ ፡ ፍረንሲስ ፡ ምንግሥት ፡ ክፍል ፡ እንዲቀበሉን ፡ ደግሞም ፡ ጎረቤታችን ፡ ይስላም ፡ በመናም[4] ፡ ነገር ፡ እንዳያስጨንቁን ፡ የምድራችን ፡ ዳርጫ ፡ እንዲያስተውቁን ፡ እንልምናለን ።

የእግዚአብሔር ፡ በረከት ፡ ለንጉሥና ፡ ለቤቱ ፡ ለምንግሥቱ ፡ ይብዛ ።

ከረን ፡ በመያዝያ ፡ በ፲፬ቀን ፡ በ፲፱፻፺፱፬ ።
እዙገዝና ፡ ብሬህ ፡ የከረንና ፡ የጁፋ ፡ ሹማመት ።
አደግና ፡ ገብረ ፡ ሥላሴ ፡ ያድ ፡ ዘማት ።
ግላውድዮስና ፡ ቱክሬሬዎ ፡ ያድ ፡ ሺቦት ፡
እድሬስ ፡ ያድ ፡ ጋይም ፡
ከንቲባ ፡ ዳእር ፡ የላይ ፡ ምንሳዕ ፡
ከንቲባ ፡ ቴዎዶሮስ ፡ የታች ፡ ምንሳዕ ፡
አማራይ ፡ የብጁክ ።
አስፋዳይና ፡ ሚካል ፡ የገበይ ፡ አላቡ ፡ ሹማመት ።

1. Corr. እንዲያደኑን ፡
2. Corr. እንድናሰልም ፡
3. Corr. በሕጓም ፡
4. Corr. በምንም ፡ ou ባምናም ፡ (?).

Traduction. — Les chefs des chrétiens d'Ansabâ, des Bogos, du Mensa', de Bedjuk et d'Ad-Gaym exposent ce qu'ils pensent (ce qui suit) à l'empereur des Français, Napoléon, le puissant, le victorieux, le protecteur des chrétiens d'Orient.

Pendant longtemps nous avons été soumis au roi d'Abyssinie, mais depuis deux siècles, depuis que les musulmans nous ont entourés, nous sommes restés au milieu d'eux, sans que le roi d'Abyssinie pût nous sauver.

Au temps du royaume de Sennar, personne ne nous opprimait. Lorsque les Turcs se furent emparés de Samhâr et de Barkâ, ils nous pillèrent plusieurs fois, pour nous forcer à devenir musulmans ; ils emmenèrent nos femmes, nos enfants, nos bestiaux. Nos voisins, les Mâriâ, effrayés par ce serpent à grosse queue, sont devenus musulmans. Nous, nous avons refusé de faire comme ceux-là, nous avons préféré demeurer dans notre foi et dans la liberté.

Dans ces derniers temps, lorsque les Turcs nous ont ravagés, nous avons appris que l'empereur des Français, prenant notre cause en mains (?), nous avait aidés. Puis nous avons connu la puissance de la France et les grandes choses qu'elle accomplit ; (nous avons su) que ceux qui vivent sous sa loi sont en paix et nous prions l'empereur Napoléon, le magnanime, de placer nos personnes et notre pays sous sa loi et sous sa protection efficace, de les accepter comme une partie de l'empire français, afin que nos voisins, les musulmans, ne nous molestent en aucune façon (ou ne nous molestent pas pour l'affaire de l'année dernière) et qu'ils reconnaissent nos frontières.

Que la bénédiction de Dieu soit abondante pour l'empereur, sa famille, son empire !

Keren, le 14 de miyâzyâ, 1864.

'Ezuz et Berih,	chefs	de Keren et de Djufâ.
Adag et Gabra Sellâsê	—	de Yad-Zamat.
Glâwdyos et Tukrirâdo	—	de Yad-Shibot.
Edris	—	de Yad-Gâym.
Kantibâ Dâer	—	du haut Mensâ'.
Kantibâ Têwodoros	—	du bas Mensâ'.
Amârây	—	de Bedjuk.
Asfâdây et Mikâl	—	de Gabay Alabu.

Dans la traduction qui précède, je me suis attaché à rendre le sens général en me rapprochant autant que possible du sens littéral. Cependant, il y a encore une différence. Pour mieux la faire comprendre, je donne ci-dessous une traduction purement littérale ou mot à mot, en conservant la construction de la phrase amharique, qui est fort originale.

TRADUCTION LITTÉRALE. — D'Ansabâ des chrétiens les chefs, des Bogos, du Mensâ^c, de Bedjuk, d'Ad-Gâym, au de France roi des rois, au puissant, au victorieux, au d'Orient des chrétiens soutien, à Napolewon, (ce) qu'ils pensent chose, ils exposent.

Nous, beaucoup de temps, au d'Abyssinie roi, nous avons été soumis ; mais depuis deux cents ans, depuis que nous ont entourés les musulmans, afin de nous sauver, force ayant manqué eux (le roi d'Abyssinie)[1], au milieu nous sommes restés.

Au de Sennar royaume temps, qui nous opprimât, il n'y avait pas. Mais le Turc, Samhâr et Bârkâ après qu'il eut conquis, plusieurs fois ils nous pillèrent par force afin que nous nous fissions musulmans, nos femmes, nos enfants, nos bestiaux, il nous ont enlevés. Nos voisins, les Mâryâ, à grosse queue[2] serpent celui-ci ayant craint, sont devenus musulmans ; nous, comme ceux-là être nous avons refusé, dans notre foi et dans la liberté, demeurer nous avons préféré.

Dans de la fin le temps, les Turcs lorsqu'ils nous ont pillés, de France le roi notre affaire ayant pris, qu'il nous avait aidés nous avons su. Puis de France la puissance et grande chose qu'elle fait et sous sa loi ceux qui demeurent en repos qu'ils sont, lorsque nous avons appris, au cœur large roi Napolewon notre tête et notre pays, sous sa loi et sous la vraie garde, comme de France royaume part qu'il nous reçoive, et ensuite nos voisins les musulmans en quelque chose qu'ils ne nous oppriment pas[3], de notre terre frontière qu'ils reconnaissent nous prions.

J. PERRUCHON.

1. Pluriel respectueux en parlant du roi.

2. ቍሎቍሎ, « à grosse queue », est un mot tigriñña. ሕሎሕል, s'ingrosso (la coda adiposa della pecora abissina); ሕሎሑሎ, che ha la coda grossa (L. de Vito, *Vocabolario della lingua tigrigna*, Roma, 1896).

3. Ou : Pour de l'année dernière affaire ils ne nous oppriment pas, en corrigeant በምናም.

Un Mot sur l'origine du commerce de l'étain.

Les remarques suivantes ont pris naissance dans mon esprit en lisant avec attention l'article si suggestif que M. Salomon Reinach vient de publier dans le journal *l'Anthropologie*, intitulé : « Un nouveau texte sur l'origine du commerce de l'étain », et dont il a bien voulu m'envoyer un tirage à part. M. Reinach défend depuis longtemps la doctrine d'une civilisation européenne primitive, antérieure à toute influence asiatique et surtout phénicienne. Cette exclusion, soutenue par une érudition classique peu commune, et poussée jusqu'à l'absolu dans le domaine de la mythologie grecque, se reporte dans l'article précité sur le domaine matériel du commerce, où jusqu'à présent la tradition séculaire avait accordé la palme aux Phéniciens. La brèche que M. Reinach y pratique concerne la première importation de l'étain en Grèce et dans tout le bassin de la Méditerranée, importation dont il confère l'honneur aux Phrygiens, notamment à leur roi Midas. Je pense que, dans une question de cette nature, où la balance oscille entre un facteur sémitique et un facteur aryen, les sémitisants spécialistes ont aussi le droit d'avoir une opinion, et que, par conséquent, l'examen des arguments apportés par le savant académicien peut légitimement compter sur l'intérêt des lecteurs de cette *Revue*.

« Une doctrine très répandue, écrit M. Reinach que j'abrège, veut que les Phéniciens aient introduit les premiers dans la Méditerranée orientale l'étain provenant des îles Cassitérides; on ajoute qu'ils réussirent, pendant des siècles, à conserver le monopole de ce commerce et n'en furent dépossédés qu'à l'époque romaine par l'habileté de Publius Crassus, qui découvrit à son tour les îles de l'étain et donna les indications nécessaires pour en faciliter l'accès. Une des conséquences de cette doctrine est de faire remonter à une antiquité très haute les débuts du commerce phénicien dans les mers du nord et de l'Europe. Je me propose de démontrer, au contraire : 1° que le commerce phénicien de l'étain n'est pas attesté avant l'an 600 ; 2° que les Phéniciens n'ont jamais eu le monopole de ce commerce; 3° que les Grecs eux-mêmes

n'attribuaient pas aux Phéniciens, mais à un autre peuple (les Phrygiens), les premières relations commerciales avec les îles Cassitérides. »

A l'appui de la première thèse, M. R. fait remarquer que le plus ancien témoignage qui attribue le commerce de l'étain aux Phéniciens se trouve dans Ézéchiel, XXXVII, 12, alléguant que la ville de Tyr faisait venir l'étain de Tarshish (תרשיש), c'est-à-dire du sud de l'Espagne. Ce témoignage date de 580 avant J.-C. Dans Homère qui vécut vers 750, il est plusieurs fois question de *Kassiteros* et de marchands phéniciens, mais rien n'indique que ces derniers aient été vendeurs de *Kassiteros* et encore moins que le commerce de cette matière ait constitué un monopole entre leurs mains. Hérodote, vers 450 avant J.-C., déclare ne savoir rien de positif au sujet des Cassitérides d'où venait l'étain employé en Grèce, mais il ne dit rien à ce propos des Phéniciens, auxquels il attribue cependant le rôle d'intermédiaires entre l'Égypte, l'Arabie et la Grèce. Au sujet de Tartessos, il ne mentionne pas davantage les Phéniciens, mais dit que les Phéniciens sont les premiers qui aient noué des relations commerciales avec ce comptoir. Le fait qu'à partir du VIe siècle, les Phéniciens établis dans le sud de l'Espagne trafiquaient d'une part avec le monde grec, de l'autre avec le nord de l'Europe, n'implique nullement qu'ils eussent le privilège d'introduire l'étain du nord-ouest de l'Europe dans le bassin de la Méditerranée.

Il me semble que cette argumentation n'a pas tenu compte de deux faits qui se font observer, sinon chez les Phéniciens eux-mêmes dont la littérature est entièrement perdue, du moins chez le peuple le plus proche d'eux au point de vue linguistique, le peuple hébreu. La langue hébraïque possède un terme particulier pour désigner l'étain, savoir בדיל, qui est déjà couramment employé par Isaïe (I, 25), peu de temps après la date assignée à Homère. Comme les Hébreux n'ont jamais émis la prétention d'avoir créé un lexique de leur cru, il est évident qu'ils ont pris ce nom chez les aborigènes chananéens, lesquels l'avaient emprunté aux industrieux Phéniciens de la côte. Donc, ceux-ci ont dû connaître l'étain depuis une

très haute antiquité. Grâce à sa facile fusibilité, ils en ont d'abord fabriqué des ustensiles de table, comme des disques, des boîtes et des fourchettes; plus tard, ils ont appris à l'allier au cuivre pour la fabrication du bronze. Cette marche de l'utilisation de l'étain est conforme à la nature des inventions : on commence par utiliser la matière elle-même, ensuite on veut savoir ce qu'elle produira étant alliée à d'autres. L'extension de l'emploi de l'étain aux ustensiles domestiques est attestée par l'énumération d'objets de cette matière parmi le butin enlevé aux Madianites peu de temps avant la mort de Moïse (Nombres, XXXI, 22). Aux yeux de tout homme impartial, cette mention spontanée et sans arrière-pensée mérite bien plus de crédit que l'énumération des thalassocratis par Hellanicos ou la description du pays des Lestrygons dans l'Odyssée, dont nous verrons plus loin faire capital dans cette recherche historique. Ceci établi, il va de soi que les Phéniciens, en répandant l'usage de l'étain jusque chez les nomades du désert, ne se sont pas fait faute de l'introduire dans les îles grecques voisines et même dans la Grèce continentale, contrées avec lesquelles ils étaient en fréquentes relations commerciales longtemps avant l'époque homérique. Après avoir constaté en général le rôle d'intermédiaire joué par les Phéniciens dans le commerce méditerranéen, on n'avait plus besoin d'y insister tout particulièrement au sujet du commerce de l'étain. Le silence à cette occasion est tout naturel et n'autorise nullement à lui assigner la valeur d'un témoignage négatif. Dans l'état de la recherche où nous sommes, tout ce que nous pouvons concéder à M. Reinach, c'est que les Phéniciens n'étaient peut-être pas les seuls à importer l'étain dans les parties continentales éloignées de l'Europe et de l'Asie, cette matière ayant pu avoir été importée par voie de terre de son lieu d'origine, mais l'existence même de ce centre industrieux de métallurgie et tout spécialement de la fabrication du bronze dans l'intérieur du continent européen est tellement hypothétique que ce savant préfère le transporter en Asie Mineure. Nous y reviendrons d'ailleurs en traitant la troisième thèse du savant auteur.

La seconde sentence que nous avons à examiner est formulée d'une manière bien tranchée ressortant d'une convic-

tion inébranlable : « Les Phéniciens n'ont jamais eu le monopole de ce commerce. » Citons littéralement l'argumentation :

« L'erreur si répandue qui leur attribue le monopole se fonde sur un passage mal compris de Strabon. Voici la traduction exacte.

« D'abord (πρότερον μὲν οὖν) les Phéniciens seuls poursuivaient ce commerce (avec les îles de l'étain), partant de Gadès et cachant à tous le but de leur navigation. Il arriva que des navires romains suivirent un navire phénicien afin d'apprendre la route de ces comptoirs; le patron phénicien s'échoua volontairement et par jalousie sur un bas-fond, entraînant ceux qui le suivaient dans son désastre. Lui-même échappa au naufrage et fut dédommagé par l'État des marchandises qu'il avait perdues. Cependant, au prix de nombreux essais, les Romains apprirent les routes de ces îles. Ce fut Publius Crassus qui y passa le premier, reconnut que le métal se trouvait à une modique profondeur et que les habitants étaient d'humeur pacifique; il donna alors des indications pouvant faciliter à qui voudrait cette navigation, plus longue pourtant que celle de la mer de Bretagne (il s'agit de la traversée de Gadès aux îles Cassitérides, comparée à celle d'un port de la Gaule aux îles Britanniques) ».

M. Reinach ajoute en guise de commentaire :

« Ce passage est bien connu; il a été mille fois cité et commenté. Mais on a voulu y trouver ce qui n'y est point. Strabon ne dit pas que les Phéniciens aient découvert les Cassitérides, mais seulement que, pendant longtemps, ils ont eu le monopole du trafic maritime entre Gadès et ces îles. Il s'agit là d'une route commode, non d'autre chose. Strabon ne dit pas non plus que les Phéniciens aient commercé de temps immémorial avec les Cassitérides, et cela, à l'exclusion des Grecs; il ne donne pas la moindre indication sur les débuts de leur commerce, et ne parle même pas, à ce propos, des Grecs, mais seulement des Romains. Les incidents qu'il raconte sont évidemment de date assez récente. Il est tout à fait inexact de résumer l'opinion de Strabon comme le fait C. Muller dans son index : *Primi eas insulas adierunt Phœ-*

nices Gaditani. C'est la doctrine des modernes ; ce n'est pas celle de Strabon. »

Je dois me tromper. Je me permets cependant d'avouer que les modernes ainsi dénoncés pourront facilement retourner l'argumentation précédente contre la nouvelle doctrine. Dans la phrase de C. Müller, plusieurs seront d'avis qu'elle exprime simplement le contenu de la première phrase de Strabon, se rapportant à ces premières relations, et qu'il ne faut pas y mettre l'idée d'une découverte géographique due à la pure curiosité scientifique. Ces sortes d'explorations coûteuses, n'ont été entreprises que par des États puissants. Strabon ne parle pas des débuts du commerce gaditain avec les Cassitérides parce qu'il n'en savait pas grand'chose ; il n'avait pas besoin d'exclure explicitement les Grecs parce que, d'après son récit, les Romains eux-mêmes n'y avaient pas accès avant Publius Crassus. En un mot, le passage de Strabon milite plutôt en faveur du monopole phénicien en ce qui concerne le commerce avec les Cassitérides.

L'autre passage de Strabon allégué à l'appui de la nouvelle doctrine ne me semble pas plus démonstratif : Posidonius, auteur du siècle d'Auguste, cité par le même géographe, dit que l'étain se trouve en Espagne, en Lusitanie, dans les îles Cassitérides et aussi dans les îles Britanniques. L'entrepôt principal de l'étain britannique était la ville de Marseille, où ce métal arrivait à dos de cheval, après un voyage de trente jours. Diodore de Sicile dit la même chose, en ajoutant que les îles Cassitérides sont vis-à-vis de la Lusitanie, où l'étain se rencontre également. M. Reinach dit avec raison que Diodore ne souffle mot, à ce propos, ni des Phéniciens, ni de leur monopole commercial, mais il me paraît que la cause en est évidente. Au temps de Posidonius (135-54 avant J.-C.), la Gaule était déjà entièrement organisée en province romaine, et Diodore, son copiste, est même postérieur à l'occupation des îles Britanniques par les Romains. A ces époques tardives, il ne pouvait plus être question du commerce phénicien, et encore moins du monopole phénicien de ce commerce avec les îles de l'étain ; le témoignage de ces auteurs laisse

donc intactes les périodes antérieures et ne saurait y être appliqué.

Nous ne comprenons pas davantage la considération qui suit et dont voici la substance : « Alors même que les Phéniciens de Gadès auraient découvert la route maritime des îles de l'étain antérieurement au IV[e] siècle, il est certain que le commerce est beaucoup plus ancien. Rien n'aurait pu donner au Phéniciens l'idée d'aller chercher de l'étain avec leurs navires, s'ils n'eussent déjà connu, non seulement cette matière, mais le pays lointain qui la produisait. *Ignoti nulla cupido.* » Ce raisonnement, même admis sans aucune restriction, prouverait tout au plus que, longtemps avant leur établissement dans le sud de l'Espagne, les Phéniciens, abordant ce pays dans un but commercial, y apprirent l'existence de l'étain et la manière de l'utiliser. Mais, d'autre part, il est aussi permis de penser que des mines de ce métal ont existé jadis dans le Liban ou dans quelque pays voisin. Ces mines, épuisées de bonne heure, auraient obligé les Phéniciens qui en tiraient de gros bénéfices à aller en chercher en Espagne et, plus tard, dans les îles Britanniques. Ce dernier point de vue ne pourra être renversé que lorsque le caractère géologique du Liban et des autres contrées asiatiques ou européennes accessibles aux Phéniciens en dehors de l'Ibérie et des îles Britanniques se sera montré incompatible avec l'existence de l'étain, mais en attendant ce moment décisif, l'explication en cause restera la plus vraisemblable.

Nous arrivons enfin à la troisième thèse, soutenant que les Grecs eux-mêmes n'attribuaient pas aux Phéniciens, mais aux Phrygiens, les premières relations commerciales avec les îles Cassitérides. La première opinion, acceptée par plusieurs historiens modernes, se fonde sur la phrase suivante de Pline (H. nat. IX, 197) : *Plumbum ex Cassiteride insula primus adportavit Midacritus.* En corrigeant ce dernier nom propre, inconnu par ailleurs, en *Melicertes*, ces savants y ont vu le Melkarth tyrien, personnification de la race phénicienne, qui alla le premier chercher l'étain aux îles Britanniques pour le revendre en Grèce. M. Reinach donne de bonnes raisons, appuyées par les témoignages formels d'Hygin et de Cassiodore, en

faveur de la leçon *Midas Phryx* au lieu de *Midacritus*, correction devinée déjà dès 1685, par le savant jésuite Hardouin. Cette tradition, et là-dessus nous sommes entièrement de l'avis de M. Reinach, remonte à Hellenicos qui est à peu près contemporain d'Hérodote, mais, à notre grand regret, il nous est impossible de souscrire aux conséquences qu'il tire de cette maigre indication et qu'il résume ainsi qu'il suit :

« Ainsi, voilà un résultat acquis. A l'encontre des modernes qui affirment que les Phéniciens ont été les premiers importateurs de l'étain britannique, nous trouvons un écrivain du v^e^ siècle avant notre ère qui en fait honneur au Phrygien Midas, roi mythique, personnification de la puissance et de la richesse de la Phrygie, qui était macédonien suivant les uns, asiatique selon les autres ; mais, en tous les cas, il n'était pas phénicien. Non seulement, donc, l'hypothèse de l'origine phénicienne du commerce de l'étain n'est appuyée par aucun texte antique, mais elle est directement contredite par le plus ancien texte grec dont nous disposions. »

D'autres trouveront probablement que les deux données sont loin de se contredire. Midas a pu importer l'étain en Phrygie pour son propre usage, sans en faire l'objet d'une exploitation commerciale dans les pays méditerranéens, comme le faisaient les Phéniciens de son temps. L'extrait d'Hellanicos ne dit-il pas, quelques lignes après, que les Phéniciens sont les inventeurs du commerce (*mercaturas Pœni*)? Après cette allégation fondamentale Hellanicos, comme son contemporain Hérodote, pouvait aisément se dispenser de reparler des Phéniciens à propos de l'étain.

Avec Midas, tout sol positif se dérobe sous nos pieds, mais l'érudit helléniste poursuit courageusement la définition de l'indéfinissable. Midas était élève d'Orphée ; Orphée a dû naître, dans l'opinion d'Hellanicos, vers 970 avant J.-C., ce qui fait régner son royal élève Midas dans la seconde moitié du x^e^ siècle. D'après un fragment de Diodore, conservé dans la *Chronique* d'Eusèbe et qui remonte au même Hellanicos, les Rhodiens ont exercé l'empire de la mer de 916 à 903, après quoi commence la thalassocratie des Phrygiens, suivie de celle des Cypriotes. La thalassocratie phénicienne commence

en 824, date singulièrement voisine de la fondation de Carthage suivant Timée (814 avant J.-C.). Strabon nous apprend que bon nombre d'années avant le début des olympiades (776), les navires rhodiens faisaient des courses lointaines et poussaient jusqu'aux côtes d'Espagne. On disait même qu'ils avaient colonisé les îles Baléares aussitôt après la guerre de Troie. Si les Phrygiens du x^{e} siècle ont envoyé leurs vaisseaux aux Cassitérides, ce sont les Rhodiens qui leur ont montré le chemin, en établissant des communications maritimes avec les côtes d'Espagne. Ces deux peuples n'étaient pas les imitateurs des Phéniciens, puisque la thalassocratie phénicienne se place à une époque plus tardive ; c'étaient les continuateurs de la marine achéenne, c'est-à-dire mycénienne, contemporaine de la guerre de Troie. Quant à Midas, la légende la plus ancienne en fait le roi des Bryges de la Macédoine qui passèrent en Asie et devinrent les Phrygiens de l'histoire. Si le nom de Midas désigne à la fois la floraison d'une civilisation primitive en Macédoine et la prise de possession par les Bryges d'une riche contrée de l'Asie Mineure, on peut identifier les débuts de la thalassocratie phrygienne aux expéditions de piraterie dirigées, par les Bryges d'Europe, vers les rivages de l'Asie Mineure. M. R. a essayé de prouver en 1892 que le nom grec de l'étain était d'origine celtique, mais au lieu d'attribuer aux Phéniciens le prétendu monopole de ce métal comme il le croyait alors avec tous les autres archéologues, il pense maintenant avoir démontré que, de l'aveu des anciens eux-mêmes, le commerce maritime de l'étain n'a été entre les mains des Phéniciens que beaucoup plus tard et que les vrais introducteurs en étaient, sinon les Grecs, du moins des barbares venus de l'Europe. « Mais ces barbares n'ont cherché et trouvé la route maritime de l'étain que parce qu'ils connaissaient la valeur de ce métal et possédaient des notions assez précises sur les contrées d'où il provenait. Nous entrevoyons ainsi, longtemps avant l'an 1000, l'existence d'un commerce presque exclusivement terrestre entre les îles Britanniques, d'une part, la Thrace et la Macédoine, de l'autre, Les relations entre la presqu'île Balkanique, l'Asie antérieure et l'Europe hyperboréenne, déjà attestées par l'archéologie,

par ce que nous savons de la diffusion de l'ambre, des ornements en spirales, des types mêmes des armes et outils de bronze, se trouvent ainsi éclairées, pour la première fois, comme d'un filet de lumière historique. Et l'on ne peut plus s'étonner que la Grèce homérique, vers l'an 800, ait connu non seulement le nom celtique des Cassitérides, mais le phénomène des courtes nuits du nord de la Bretagne, puisqu'une tradition dont nous avons pu recueillir les vestiges fait remonter d'au moins un siècle la découverte du nord-est de l'Europe par des navires partis de la mer d'Égée. »

(*A suivre.*) J. Halévy.

Une Reine d'Égypte d'origine sémitique

La Reine Isis, femme de Ramsès III, portait, à côté de son nom d'origine, [1], que M. Maspero, qui en signale le caractère exotique, lit Houmazarati [2]. Le déterminatif de la plante indique un végétal : il n'est pas douteux que nous soyons en présence d'une transcription du mot bien connu que possèdent toutes les langues sémitiques du nord, sous les formes חֲבַצֶּלֶת, habaṣillatu, et ܚܡܨܠܬܐ. Les dialectes araméens récents, comme on voit, fournissent l'équivalent exact de la forme égyptienne : mais on ne saurait conclure du fait que le nom et la personne de *Hamaṣiltu* soient d'origine araméenne.

Hamaṣiltu était fille d'un personnage nommé [3], transcrit par Lepsius *Hebunurotant*. Ce nom d'aspect barbare me semble devoir se lire חברצנת, qui rappelle les noms חברכן, dont il y a plusieurs exemples dans l'épigraphie sinaïtique [4], et חברטימן, connu seulement par une inscription amaréenne d'Éléphantine [5]. Nœldeke a proposé

1. Lepsius, *Königsbuch*, n° 491.
2. Maspero, *Histoire d'Orient*, t. II, p. 281, n° 8.
3. Lepsius, *Königsbuch*, n° 493.
4. Grey, *Inscript. from the Waady el Mukatteb*, n° 70 (ap. *Transact. Royal Soc. of Liter.*, 1834). — Euting, *Sinaïtische Inschriften*, nos 202 et 459.
5. *C. I. Ar.*, 138.

de voir, dans le premier, l'équivalent de l'arabe حَبَرْكَى, « Schwerfällige »[1], et les éditeurs du *Corpus* ont supposé au second une origine iranienne. Le rapprochement avec le nom nouveau fourni par l'Égypte inclinerait plutôt à penser que nous sommes en présence, dans les trois cas, de mots composés de חבר + un substantif, peut-être un nom divin. [2] équivaudrait à *Compagnon de Ṣant*. Il est vrai que Ṣant ne nous est pas plus connu que Ṭaisan ou Kan : ce n'est qu'avec réserve que l'on peut rappeler que le nom assonne assez exactement à l'insaisissable Σάνδης-Σάνδων.

Isidore LÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Dr Karl Budde, *The so-called « Ebed Yahweh Songs » and the meaning of the terme « Servant of Yahweh » in Isaiah, chaps. 40-50.* (Journal of Theology, Chicago, July 1899.) — T. K. Cheyne, *Notes bibliques diverses* (Extraits de la *Jewish Quarlerly Review, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, etc.*).

La question relative au sens du terme « serviteur de Yahwé » dans Isaïe II a été examinée dans cette revue (1899, p. 194-213 et 289-312). Après avoir minutieusement réfuté l'opinion de M. Duhm qui isole les passages XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9, LII, 13; LIII, 12, pour en faire quatre chants séparés et appartenant à un auteur postérieur, je crois avoir démontré que le « Ebed Yahwé » que les rois païens ont vu souffrir, mourir, être enterré comme un criminel, puis se relever du sépulcre pour arriver au plus haut degré de la prospérité et de la gloire, ne peut représenter ni une individualité prophétique ou messianique, ni une collectivité générale comme la totalité du peuple juif, mais uniquement la petite troupe de fidèles qui, sous la conduite du prophète, brûlaient de quitter la terre d'exil pour retourner en Palestine. L'étude très documentée de M. Budde, parue en Amérique à la même époque, poursuit un but identique et arrive, en somme, je le dis pour ma satisfaction personnelle, au même résultat. Comme moi, M. Budde rejette la thèse fantastique de Duhm (d'après laquelle le « Ebed Yahwé » serait même un individu mort de la lèpre et miraculeusement sorti du tombeau), et maintient l'unité complète d'Isaïe, 40-55. Parmi d'autres lectures proposées au cours de la discussion, il faut signaler tout particu-

1. Ap. Euting, *Sinaïtische Inschriften*, ad. n° 202.
2. Les caractères hiéroglyphiques employés dans cet article ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

lièrement la lecture הנה ישראל עבדי au lieu de הנה ישכיל עבדי (LII, 13), lecture qui achèverait de prouver que le héros du tableau est le peuple d'Israël. On doit regretter que le savant exégète n'ait fait aucune observation sur le verset difficile LIII, 10, mais qui suffit à faire voir qu'il s'agit de l'Israël contemporain rapatrié et non pas de l'Israël de l'avenir éloigné, comme le pense M. Budde avec tous ceux qui admettent cette interprétation dont la tendance est clairement énoncée dans la conclusion de son étude : « Only by holding fast to this interpretation shall we by able to arrive again at a right appreciation of this « evangelist of the Old Covenant » who occupies an incomparably important position in preparing the way of the New Covenant. » L'exégèse impartiale ne peut même pas voir dans le héros du Deutéro-Isaïe les masses israélites qui sont volontairement restées en Babylonie après avoir reçu l'invitation prophétique à retourner dans la patrie. Ces mauvais patriotes, décriés comme étant plongés dans les superstitions babyloniennes, sont voués à l'extermination (LXV, 1-15). Isaïe II a bien pressenti l'avenir glorieux du monsthéisme et des monothéistes pour lesquels Yahwé est le seul Dieu et le seul sauveur (XLV, 21-25); le cauchemar du messianisme mystique n'a jamais alourdi son esprit limpide et serein; l'astre brillant du jour prépare-t-il la voie des petits feux follets qui hantent la nuit ténébreuse après sa disparition?

Les corrections de mots bibliques proposées par M. T. K. Cheyne d'Oxford forment déjà une série respectable, mais je ne crois pas offenser l'auteur en déclarant franchement que la plupart d'entre elles ne me paraissent pas admissibles. En ce qui concerne le mot נֶצַח M. Cheyne rejette avec raison l'interprétation courante de נצח ישראל (I Sam., XV, 29) par : « la force (ou « la gloire ») d'Israël »; ici comme dans Lamentations, III, 18, où נצחי forme parallélisme avec תוחלתי, « mon attente », נצח signifie « espoir, espérance ». En désignant Dieu par l'épithète « espoir d'Israël », Samuel fait comprendre à Saül que le peuple, espérant fermement dans le secours de son Dieu, restera indifférent à la destitution de son roi, fût-il même un guerrier victorieux. Les Septante lisent par erreur וגם יֵחָץ ישראל, « Israël sera aussi divisé en deux (καὶ διαιρεθήσεται Ἰσραὴλ εἰς δύο) », et donnent à יְשַׁקֵּר le sens faible de « détourner » (יָשִׁיב, non יָשׁוּב, Ch.). La prétendue correction וגם [אם] תשיב לא איש אל וישוב. « And even if thou shouldst turn ; God is not a man that he should turn », outre la platitude du sens général, emploie le verbe שוב une fois dans le sens de « faire pénitence » et une autre fois dans celui de « se repentir », deux sens que ces verbes ne peuvent exprimer sans les compléments relatifs מִפִּשְׁעָך et מדבריו. Nous serons plus bref au sujet des autres exemples. Dans Habacuc, I, 4, et Prov., XXI, 28, לנצח est à corriger en לאמת, non en לנפחה; Job, XXXIV, 36, est inintelligible

malgré les violences qu'on lui fait subir; מֵאוֹיְבִים מְנֵהוּ (Psaumes, LXVIII, 24) doit être ponctué מאויבים מֹנֶיךָ, « des ennemis qui t'oppriment (cf. מוֹנַיִךְ, Isaïe, XLIX, 26) », non אָפְנָיו · תְּאָדָם מְנַצֵּחַ (Prov., XXV, 11) doit se lire צְפֻנָיו (cf. XXVII, 16; Ps., CXIX, 11); le reste est irréprochable. Quand on appelle une femme אַהֲבָה בַּת תַּעֲנֻגִים, on n'a plus besoin de demander une nouvelle faveur timidement par une image empruntée à la cueillette des dattes; la forme du texte massorétique (Cant., VII, 7-10) me semble mieux convenir aux circonstances et avoir l'avantage de motiver la réponse en somme évasive de l'auditrice (11-13). Je passe beaucoup d'autres explications qui, ne concernant que des mots ou des phrases uniques, peuvent au moins être tentées; l'arbitraire bat son plein quand un groupe poétique de plusieurs versets comme celui de la Genèse, XLIX, 20-26, sous prétexte de certains termes obscurs, est réduit à une prose plate, parfois même d'un caractère décidément inhébraïque. Jamais מחמדים ne peut inclure les denrées comestibles; les expressions בִּרְכַּת חסד ורחמים, רָפָה אָצִיל · שְׁבַר מֵיתָר, צְעָדָה לישראל sont intolérables en hébreu; celle de הוּא יִתֵּן עֲרֵמוֹת, « he produces heaps of fruits », répugne même à la logique générale. J'ai peine à concevoir que l'auteur puisse s'attendre à un notable succès dans ce domaine qu'il semble tant affectionner. Les chants homériques corrigés d'après ce système changeraient totalement l'idée que nous avons de l'antiquité grecque. Cela arrivera peut-être. En attendant, M. Ch. est en voie de propager en Angleterre les idées de l'école nouvelle dite « l'école de la critique avancée » (« advanced critical School »), pour laquelle *l'école grafienne* elle-même n'est plus qu'une adoratrice arriérée de l'idole massorétique. M. Wellhausen a beau protester: son école, autoritaire et méprisante pour les adversaires, malgré la science réelle qu'elle met au jour, a laissé la porte ouverte à tous les excès d'imagination. L'école héritière tient déjà le haut du pavé, et une nouvelle édition polychrome de la Bible sera bientôt une nécessité indispensable; nous constatons le fait, sans nous en affliger outre mesure.

Pubblicazioni scientifiche del R. Instituto Orientale in Napoli. Tome III. Il *Fetha Nagast* o « Legislazione dei re », codice ecclesiastico e civile di Abissinia, tradotto e annotato da Ignazio Guidi. Roma, 1899. Prezzo, L. 10.

M. Guidi, après un immense travail absorbant, est finalement parvenu à présenter au monde savant une traduction complète du *Fetha Nagast*, dont le texte éthiopien a paru depuis quelques années. Le *Fetha Nagast*, le seul recueil de canons et de lois civiles disposé par matières que l'on connaisse en Abyssinie, n'est cependant pas une œuvre originale, mais est traduit de l'arabe.

Son auteur, le Copte *al-Asaᶜd Ibn al-ᶜassâl*, ému du désordre qui sévissait dans l'Église de son époque (vers la moitié du XIIIᵉ siècle), prit le parti de composer un nomocanon tant ecclésiastique que civil, qui servit de guide à ses coreligionnaires. L'idée lui en fut inspirée par le recueil du nestorien Ibn aṭ-Ṭayyib (m. 1043). Ibn al-ᶜassal cite nominativement, dans la préface de son livre, les sources chrétiennes auxquelles il a puisé, mais il passe sous silence entre autres le *Tanbih* de *Abu Isḥâq aš-Sherâzî*, composé en 1060 ou 1061, qu'il a souvent consulté. On ne sait pas exactement à quelle époque notre recueil fut traduit en guèez, ni la personnalité du traducteur présumé, *Petros Abda Sayd*. Le XVᵉ siècle est la date la plus probable. A première vue, la traduction d'un ouvrage dont l'original arabe existe dans plusieurs bibliothèques d'Italie même, paraît assez facile, malheureusement les exemplaires de cet original sont souvent si fautifs que la leçon primitive ne peut plus être rétablie. D'autre part, on a rarement compris les termes techniques des parties empruntées aux manuels musulmans et incorporées dans le recueil; il aurait fallu faire de nombreuses corrections dans le texte guèez, mais un remaniement si radical aurait été considéré par les conservatifs indigènes comme un horrible attentat contre l'œuvre devenue chez eux presque canonique. Force fut donc au savant, qui ne voulait point blesser ces préjugés, de traduire le texte avec tous ses défauts, en consultant toutefois l'avis des lettrés abyssins les plus renommés. Dans ces circonstances, déplorables pour la science, la longue durée du travail préparatoire s'explique aisément, pendant que la persévérance du grand orientaliste italien à cultiver laborieusement un domaine aussi ingrat ne peut qu'exciter dans notre esprit une profonde et sympathique admiration. Ce gros compendium, compilé pour l'Église copte exclusivement, ne nous apprend, hélas! presque rien sur la vie du peuple abyssinien. Les trésors de science dépensés pour ce volume luxueux méritaient cependant de trouver un meilleur emploi[1].

J. HALÉVY.

1. ERRATA du numéro de Janvier 1990 ; Ext. désigne les tirages à part. P. 11, l. 26 (Ext. p. 3) : « nen nest », lis. : « n'en est ». — P. 18 : « éth. አይግ », lis. : « éth. ዐይግ. tig. አይግ ». P. 19 (Ext. p. 11), l. 20 : « lesquels », lis. : « lesquels sont ». — P. 47, l. 4 : « d'Eusèbe », lis. : « de Clément ». — *Ibid.* (Ext. *ibidem*), l. 3 d'en bas : « Il », lis. : « Tobias » ; *ibid.*, l. 2 d'en bas : « au », lis. : « aux ». — P. 48 (Ext. p. 28), l. 24 : « il », lis. : « Tobias ». — P. 49 (Ext. p. 29), l. 7 d'en bas : « tiré », lis. : « orné ». — P. 57, l. 2 : « mésopotamienne », lis. : « nord-syrienne ». — *Ibid.* (Ext. p. 37), notes, l. 2 : « *Dubsharam* », lis. : « *Dabsharum* ». — P. 62 (Ext. p. 42), l. 10 : « nous », lis. : « vous ». — P. 67 (Ext. p. 47), l. 12 : « à », lis. : « de ». – *Ibid.* note, l. 2 d'en bas : « Neharda'á », lis. : « Pumbadilha »; מנהרדעא. lis. : מפומבדיתא. — P. 93, l. 11 : « un », lis. ; « und »; l. 16 : « Vorfasser », lis. : « Verfasser ».

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Deutéronome.

(*Suite.*)

XXVI, 8.

ii) « בְּיָד חֲזָקָה, Ex. III, 19; VI, 1 J. » L'auteur aurait pu citer encore Ex., XXXII, 11, et Nombres, XX, 20; il en a été visiblement empêché par une considération d'opportunité. En effet, le récit de l'Exode, XXXII, relatif à l'adoration du veau d'or, est pour l'école grafienne un texte E quelque peu remanié; en ce qui concerne les Nombres, XX, 20, où les Iduméens s'opposent בְּיָד חֲזָקָה au passage d'Israël par leur territoire, il a la malchance de figurer dans un petit îlot composé de sept lignes seulement, 14-21, et appartenant à E, tandis que les versets ambiants 1-14 et 22-29 sont de P. L'ingérence possible de P dans le premier cas, et son ingérence si probable dans le second, ont été évitées comme des éléments éventuellement inquiétants. La circonstance que le prologue du Deutéronome ne souffle pas mot de l'ambassade envoyée au roi d'Édom signalée par E, met l'école grafienne, qui regarde le prologue du Deutéronome comme presque contemporain avec P, devant un dilemme inéluctable : ou leur principe portant que ce qui n'est pas formellement mentionné n'a pas existé est faux, ou bien la construction בְּיָד חֲזָקָה n'est pas une marque caractéristique de la rédaction de E. Le lecteur

impartial qui n'a jamais souscrit au faux principe précité ne trouvera d'ailleurs rien d'étonnant que le Deutéronome se soit servi d'expressions employées dans des écrits plus anciens.

XXVI, 9.

jj) « ארץ זבת חלב ודבש se trouve seulement chez JE et dans Lév., XX, 24; jamais chez P. » La non-valeur de la constatation négative a été déjà remarquée dans le précédent paragraphe comme dans une foule de passages des recherches antérieures où l'induction *ex ignoto* a été réduite à la plus évidente absurdité. La constatation affirmative a ceci de curieux que les passages qui caractérisent la Palestine comme un pays où coulent le « lait et le miel » sont des compilations de pièces empruntées aux deux auteurs J et E, mais non pas au texte appartenant à l'un des deux en particulier. Or, dans le registre des résultats de la critique du Pentateuque (p. 19-20), M. Cornill assigne les versets des Nombres, XIV, 8, et XVI, 13-14 à J, et Nombres, 27, XIII, à E. Cette contradiction ne mériterait pas d'être relevée par nous qui ne sommes pas convaincu de l'existence même dudit compilateur, si elle n'attestait pas l'arbitraire absolu de la séparation prétendue scientifique des documents pentateutiques.

Il nous reste encore à examiner une série de rapports entre certains passages du Deutéronome et le Lév., XVII-XXV, où M. Cornill trouve partout non des parallèles de choses, mais des expressions complètement divergentes (Ueberall Sachparallelen, aber durchaus abweichender Ausdruck).

XII, 16, 23-24 = Lév., XVII, 10-14.

kk) Au paragraphe *n*, nous avons consacré une étude approfondie au sujet de ces deux chapitres parallèles, et nous croyons avoir démontré la priorité du texte lévitique. Cependant, pour ne laisser aucune ombre de doute sur ce détail particulier, nous estimons utile de présenter sous les yeux du lecteur la forme textuelle des passages à comparer.

Dans le chapitre XVII du Lévitique, tout animal immolé

est un sacrifice, et le sang est uniquement envisagé comme une portion du sacrifice qui, à côté de la graisse, appartient à Yahwé seul. Le sang étant le véhicule de l'âme (du principe vital, נפש) est destiné à opérer le pardon de l'âme du sacrifiant (8-14).

Le Deutéronome, XII, permet de manger la viande dans les campagnes sans le moindre profit pour l'autel de Jérusalem. Le sang seul reste défendu, on doit le répandre sur la terre comme l'eau (v. 6). Dans la seconde rédaction de la même loi, qui suit immédiatement, la prescription est plus amplement exposée.

« 23. Efforce-toi de ne point manger le sang, car le sang est l'âme (le principe vital, נפש); ne mange donc pas l'âme avec la chair.

24. Ne le mange point, répands-le par terre comme l'eau (על הארץ תשפכנו כמים).

25. Ne le mange point, afin qu'il arrive du bien à toi et à tes enfants après toi, puisque tu feras ce qui est équitable aux yeux de Yahwé. »

La législation du Deutéronome est en progrès sur celle du Lévitique.

1) Sécularisation de la viande d'une bête sacrifiable qui n'a pas été consacrée à l'autel.

2) Permission de répandre par terre le sang de l'animal non sacrifié à Yahwé, sans le réserver pour l'autel du sanctuaire.

3) Considération sentimentale : Ne mange pas le sang, parce qu'il ne convient pas de manger l'âme avec le corps.

Outre ces faits qui montrent le Deutéronome évoluant dans un milieu plus avancé au point de vue religieux et moral, la dépendance directe du Deutéronome à l'égard du Lévitique ressort de l'ordonnance de couvrir de terre le sang du gibier tué à la chasse, ordonnance qui ne devient intelligible que lorsqu'on connaît l'effort fait par le Lévitique, XVII, 3-9, pour déraciner le culte des génies agraires (*ibidem*, 5, 7); en le souillant de poussière, le sang écoulé ne peut plus servir à aucune cérémonie religieuse ou magique (*ibidem*, XIX, 26).

XIII et Lév., XIX, 4.

ll) J'ai démontré plus haut (paragraphe *o*) qu'il n'existe pas de vrai parallélisme entre ces deux passages. Lév., XIX, 4, reprend en la condensant la défense générale de l'idolâtrie prononcée par le Décalogue et Ex., XXXIV, 17, mais sous l'aspect spécial de consultations magiques. L'expression אל תפנו indique bien cette tendance (cf. v. 31); l'usage de la מסכה dans ce but ressort également d'un grand nombre de passages parmi lesquels il suffit de citer l'association caractéristique מסכה ומורה שקר (Habacuc, II, 18). D. XIII enjoint la destruction implacable des propagateurs éventuels de l'idolâtrie étrangère : prophètes non yahwéistes et apostats. Comme on le voit, le sujet est tout différent.

XVI = Lév., XXIII.

mm) Cette prétendue équation est absolument illusoire : Lév., XXIII, offre l'ordonnance détaillée des fêtes hebdomadaires et annuelles avec les rites sacrificiels qu'elles comportent respectivement; Deut., XVI, ne parle que des trois fêtes annuelles qui exigent le pèlerinage de Jérusalem. C'est le complément indispensable de la loi lévitique. (Voyez l'alinéa *r*.)

XVIII, 10 *a* = Lév., XVIII, 21, et XX, 2.

nn) Ce sont deux sujets différents : le Lévitique détend les sacrifices d'enfants à Moloch qui est un dieu étranger. Le Deutéronome s'occupe des rites magiques dans des milieux strictement yahwéistes, rites qui comportaient également des sacrifices d'enfants en l'honneur de Yahwé, visiblement dans le but d'éviter un plus grand malheur (D. XII, 31). Voyez les alinéas *t* et *u*.

XXII, 2 = Lév., XX, 10.

oo) Sur l'insignifiance de cette comparaison, voyez le paragraphe *y*.

XXIII, 1 = Lév., XVIII, 8; XX, 11.

pp) Comparaison superficielle examinée au paragraphe *z*.

xxiv, 14-15 = Lév., xix, 13.

qq) La distinction de ces deux ordonnances a été méconnue par les critiques; voyez le paragraphe *ee*.

xxiv, 19-22 = Lév., xix, 9-10.

rr) D. comble les lacunes de L. et y ajoute de nouvelles prescriptions ; voyez *ff*.

xxv, 13-16 = Lév., xix, 35-36.

ss) La priorité est encore ici du côté du Lévitique; voyez *gg*.

LES PRÉTENDUS REMANIEMENTS DU DEUTÉRONOME, XII-XXVI

Tout texte ancien qui se transmet de génération en génération par la voie littéraire ne manque jamais de subir en route certains remaniements non seulement dans les mots particuliers, mais aussi dans des phrases entières qui sont souvent défigurées, tronquées ou accrues par des notes marginales et même rejetées de leur place primitive ou entièrement perdues. Mais ces sortes de modifications que la critique scientifique se propose de reconnaître afin d'y remédier s'il est possible, sont loin d'avoir le caractère systématique et calculé que les critiques modernes attribuent aux remaniements qu'ils signalent dans les textes bibliques; souvent même, les passages dont la correction et la limpidité ne laissent rien à désirer, sont mis en suspicion *psychologique* dès le moment qu'ils ne répondent pas au sentiment de l'École, on les déclare œuvres d'une main étrangère, interpolations ténébreuses qui jettent le soupçon sur les autres parties du livre. Cette circonstance sert à excuser par anticipation les résections qu'on se propose d'opérer à la prochaine occasion. Le texte du Deutéronome, XII-XXVI, a d'autant moins échappé à cette méthode infaillible que, étant composé en grande partie de prescriptions légales indépendantes ou très lâchement rattachées les unes aux autres, la chirurgie littéraire peut s'y exercer en toute liberté. M. Cornill limite le Deutéronome primitif (das Urdeuteronomium)

aux lambeaux suivants : xii, 1–xiii, |1, dans une forme essentiellement abrégée xiii, 2-19 ; xiv, 3, 21 *a* α*, 21 *b* (?) ; xiv, 22-xv, 3, 7-23 ; xvi, 1-8*, 9-20 ; xvi, 21-xvii, 7, mais à d'autres places ; xvii, 8-13* ; xviii, 1-13 ; xix, 1-15, 16-20*, 21 ; xx, mais sans 2-4 et 15-18 ; xxi-xxv en partie ; xxvi, 1-15. M. Staerk, outre quelques passages secondaires et des excroissances (Wucherungen), a encore séparé du Deutéronome les prescriptions indépendantes : xiv, 28-29 et son pendant, xxvi, 12-15 ; xv, 2-6 ; xv, 7-8 et 11 ; xviii, 1-3 ; xix, 14, et tout le chapitre xx. D'après ces critiques ce remaniement est dû au dernier rédacteur du Deutéronome ou R D. Essayons de voir clair dans cette masse d'affirmations qu'on nous dit être le dernier mot de la science.

a) La teneur identique des versets 5-7 et 11-12, ainsi que des versets 15-19 et 28 est incontestable, et on conclut que trois mains, au moins, ont travaillé à ce chapitre (Corn.). Le « au moins » (mindestens) n'a jamais été mieux employé, car on peut facilement y ajouter deux nouveaux doublets : le verset 19, repariant des lévites dont il était déjà question au verset précédent (= v. 12) et la forme au singulier לא תעשה כן ליהוה אלהיך (31 *a*) en face de la forme au pluriel du verset 4 : לא תעשון כן ליהוה אלהיכם. Comme on le verra tout à l'heure le changement de nombre tire beaucoup à argument. Il y a plus, le verset 14 comparé au verset 5 réalise parfaitement ce que les critiques regardent comme marque de rédactions indépendantes, savoir, identité de sujet et différence d'expression : במקום en face de אל המקום ; אשר יבחר יהוה. en face de אלהיכם בו (noter le pluriel !) אשר יבחר יהוה ; באחד שבטיך en face de לשכן שמו שם. La longue phrase du v. 11*b* est scindée au v. 14*b* en deux phrases dans lesquelles les parties α et β de 11*b* sont fortement abrégées, renversées et mises au singulier. L'argumentation des critiques oblige donc à admettre, au moins, *six* auteurs différents pour le chapitre xii, mais ne voit-on pas la caducité du système qui conduit inévitablement à de pareilles énormités ?

b) Les expressions עם קדוש ליהוה (xiv, 2, 21) et בנים אתם ליהוה אלהיכם (*ibidem*, 1) frappent à mort l'affirma-

tion de l'école grafienne qui assigne à l'époque exilique seule la conception que le peuple d'Israël est un peuple saint et mis au rang d'enfant par Yahwé qui se considère comme son père. Blessés dans leur prétention à l'infaillibiiité, tout le passage xiv, 1-21 est irrémissiblement stigmatisé comme suspect, sous le futile prétexte que ces qualifications sont relativement rares dans le Deutéronome. Or, l'idée de la sainteté nationale se trouve encore formulée dans vii, 6, et xxvi, 19, sans compter xxviii, 9. Combien de fois le deutéronomiste aurait-il dû répéter la même formule pour satisfaire les critiques? Quant au titre de « enfants », il précède la défense d'imprimer au corps les marques de deuil consistant en incisions (לא תתגדדו) et en épilation de touffes de cheveux vers le milieu du front. Les enfants d'un père sacro-saint comme Yahwé ne doivent pas porter à la figure ces signes funèbres propres au culte impur des morts; cela se voit clairement par le verset 2, où בנים est expliqué par עם קדוש. Du reste le titre de בן est déjà appliquée à Israël dans l'Exode, iv, 22-23, et dans Osée, xi, 1 (לו בני = לבני), et xiii, 13. Absolument sans valeur est la remarque que les rites funèbres défendus dans xiv, 1, sont mentionnés dans Jérémie, xvi, 6, comme coutumes existantes; aucun exégète de bon sens n'a jamais prétendu que toutes les prescriptions monothéistes aient été rigoureusement observées à l'époque préexilique. Ajoutons la réflexion suivante : les passages xxvi, 18-19, et xxviii, 8, coordonnent עם קדוש avec סגלה et les font accompagner de références à une donnée antérieure (כאשר דבר et כאשר נשבע), et qui est sans aucun doute Exode, xix, 5-6; comment veut-on imposer au deutéronomiste le devoir de répéter plus souvent une expression qu'il n'a trouvée qu'une seule fois dans la littérature des temps passés?

c) Mais la suspicion des critiques ne se borne pas aux deux versets initials, elle englobe tout le reste du chapitre xiv qui contient des prescriptions relatives aux viandes défendues. M. Cornill se décide même à reconnaître l'authenticité de xiv, 3, et de 21 *aα*, le premier à cause de sa forme deutéronomique usuelle, le second à cause de la distinction entre israé-

lite et étranger qui est également un trait deutéronomique, mais pour tout ce qui se rapporte aux lois alimentaires, il reste inexorable, bien qu'il ne nie pas l'existence de prescriptions alimentaires, ainsi qu'il résulte d'Ézéchiel, IV, 14 : « Mais la manière n'est pas pareille à celle du Deutéronome, lequel place ses commandements sous des points de vue plus grands et n'offre pas de décisions aussi détaillées et aussi casuistiquement systématisées : le rapport de ce morceau avec Lévitique, XI, donne a réfléchir (Aber die Art ist durchaus nicht die Sonstige des Dtn, welches seine Gebote unter grössere Gesichtspukte stellt und nicht so ins Einzelne gehende, casuistisch schematisierte Bestimmungen bietet : auch das Verhältniss dieses Stückes zu Lev., 11, giebt zu denken). On n'a pas besoin de savoir beaucoup lire entre les lignes pour reconnaître dans le dernier argument le vrai motif du soupçon : on craint la conséquence du fait tangible concernant l'étroite relation entre Deut., XIV, et Lév., XI, et pour sauver le système on écarte cavalièrement le témoin en l'accusant de faux. Quant à la manière de placer ses commandements à des points de vue solennels, tout lecteur impartial trouvera que l'emploi des épithètes עם סגלה· עם קדוש· בנים, pour recommander la pureté, et l'épithète si énergique, תועבה, appliquée à l'aliment déclaré impur, sont ici infiniment mieux en place que les expressions vagues למען תלמד· למען ייטב לך ליראה את יהוה אלהיך, ou d'autres formules banales. D'autre part on n'a qu'à jeter un regard sur la pièce XIV, 22, pour voir jusqu'à quelles minuties est poussée la description des actions recommandées, notamment dans les versets 25-26; le même soin des détails distingue aussi le chapitre XVI, consacré à la description des fêtes annuelles. Dans l'énumération des animaux purs et impurs les détails étaient inévitables, et ce qui étonne est plutôt leur insuffisance manifeste, à côté de quelques superfluités non moins sensibles. Ainsi 4 *b* et 5 *ab* sont absolument inutiles puisque les animaux appartiennent à la classe zoologique déclarée pure au verset suivant. Aussi manquent-ils dans la place afférente du Lévitique. Le cas n'est pas tout à fait le même pour le verset 11 avec son doublet du

verset 20, qui manquent aussi dans le Lévitique. La raison de ces additions n'est pas difficile à découvrir. Ayant à mentionner l'inaptitude au sacrifice du cerf et du chevreuil (xii, 12, 22; xv, 22), il met ces animaux champêtres en tête d'une série de bêtes pures dans xiv, 4 *b* et 5 *ab*. De même, ayant à formuler une prescription sur le traitement des oiseaux (קן צפור, xxii, 6), il trouve utile de faire remarquer expressément que ceux d'entre eux qui font partie de la classe pure peuvent servir à l'alimentation (xiv, 11, 20). Après avoir défendu de se nourrir de reptiles volants (m. à m. pullulation-volatile), שרץ העוף (19), il parle des *volatiles purs*, עוף טהור (20), expression qui n'a certainement pas ici le sens général ordinaire de « oiseaux purs » — dans ce cas ce verset dirait trop tardivement et sans la moindre utilité ce qui est déjà dit au verset 11 — mais présente une contraction de שרץ עוף טהור, « reptiles volants (m. à m. pullulation-volatiles) purs », désignation de certaines espèces de sauterelles proclamées pures par le Lévitique, xi, 21-22. La priorité de ce dernier sur le Deutéronome se montre ainsi dans toute la clarté possible. Cette dépendance fait disparaître l'étonnement que produit la mention abrupte au verset 11 des *oiseaux purs*, sans être suivie, comme cela arrive au sujet des quadrupèdes, de l'énumération des signes par lesquels on puisse les distinguer. Enfin, l'omission de toute la série impure du שרץ השרץ על הארץ, énumérée en détail dans le Lévitique, xi, 29-30, conduit au même résultat : si le Deutéronome n'en parle pas, c'est qu'il savait que l'observation de cette défense était déjà entrée dans les mœurs publiques. Par contre, il a trouvé nécessaire de recommander à nouveau la défense des autres animaux déjà défendus par le Code sacerdotal, parce qu'elle était fréquemment enfreinte dans la pratique. Je n'attribue pas grande valeur à l'emploi du pluriel dans ce chapitre comme dans le chapitre parallèle du Lévitique ; les autres preuves me semblent plus convaincantes.

d) xv. « Les versets 4-6 (v. 6 ne se laisse pas séparer de v. 5 !) sont une correction évidente de v. 11, et ils se caractérisent par cela comme une addition tardive. » La remarque

est étonnamment superficielle. L'ordre actuel du passage 1-6 avant 7-11 répond à la nécessité logique : d'abord le commandement de l'année de chômage ; ensuite le moyen psychologique d'éviter aux pauvres les préjudices que ce commandement peut éventuellement leur causer. L'avantage que présente l'effacement de dettes contractées menace d'être contrebalancé par l'impossibilité d'obtenir des crédits urgents surtout dans la proximité de cette année libératrice, où le prêteur est presque sûr de ne plus recouvrer son argent. En ce qui concerne le prêteur, le législateur avait aussi une tâche à remplir : d'abord lui faire accepter la déchéance en général quand même le débiteur serait parfaitement en état de payer ses dettes dans la septième année, ensuite, lui recommander la pitié pour le débiteur pauvre qui ne pourra pas exister sans son secours. Le premier obstacle est levé par la remarque אפס כי לא יהיה בך אביון - רק (4-5) qui se résume en ceci : Cette ordonnance restera purement théorique si vous acceptez le code présent, car, la bénédiction de Dieu aidant, il n'y aura pas de pauvres parmi vous (בך) et les emprunts (à intérêt) ne se feront que par les étrangers auxquels l'année de chômage n'accorde pas ce droit (3). L'auteur aborde ensuite le second cas : Si l'emprunteur est par hasard un pauvre israélite, car un pays peut si peu manquer de quelques pauvres que la règle de quelques rares exceptions, alors il faut s'empresser de lui avancer la somme qui lui est nécessaire, car c'est le seul moyen d'attirer la bénédiction de Dieu sur ses affaires, tandis que le chagrin causé au pauvre par le refus de secours te sera compté pour un péché (10). La rareté présumée du pauvre est on ne peut plus clairement indiquée par l'accumulation des restrictions מאחד אחיך באחד שעריך בארצך (7), et cette circonstance achève de subordonner le passage 7-11 à celui de 1-6. La critique a donc entièrement méconnu le vrai rapport de ces passages en émettant l'idée singulière que les versets 4-6 sont la correction du verset 11. Je ne reviendrai pas sur le caractère complémentaire de cette loi en face de celle du Lévitique, xxv, que j'ai démontré dans l'alinéa *q*.

e) « Dans xvi, 1-8, les versets 3-4 interrompent visible-

ment le contexte entre 2 et 3 et sont en une contradiction inconciliable avec le verset 8, de telle manière qu'il faut admettre une altération de la forme primitive. » Ce qui est visible c'est l'inexactitude de l'observation : l'expression וזבחת פסח (2) fait seule comprendre que le ועשית פסח du verset 1 se rapporte à la célébration de la fête. Mais pourquoi cette addition de tout un verset, tandis qu'il aurait été plus simple d'écrire ועשית חג פסח tout aussi bien que ועשית חג שבעת (9) et חג הסכת (13). C'est, je crois, visiblement, que l'auteur a dès le début eu l'intention de résumer en cette occasion les lois antérieures relatives aux pains azymes et à la défense de conserver le levain durant les sept jours de la fête et la chair de l'agneau pascal jusqu'au matin (3-4). Au lieu de ששת ימים (8), il faut naturellement lire שבעת ימים, comme au verset 3, mais depuis quand un lapsus de scribe peut-il préjuger l'intégrité générale d'un texte ?

f) Le morceau XVI, 21-XVII, 7, consacré aux rites idolâtriques, dont aussi celui de sacrifier des victimes infirmes (XVII, 1), est sans aucun doute la suite de XII, 13, qui prépare manifestement ce sujet. Le déplacement a été fait dans le but d'établir la nécessité de deux témoins dans tous les cas portés devant les juges (8-13), mais comme toutes ces prescriptions sont unanimement reconnues être dans l'esprit du Deutéronome, il est au moins inutile de l'enregistrer dans les prétendus indices qui jettent des soupçons sur l'ensemble : une ou plusieurs pièces d'un franc égarées dans le compartiment des pièces de cinq francs en quoi altèrent-elles la somme totale? En ce qui touche la prescription elle-même le doute n'est pas possible puisqu'elle ajoute à celle des Nombres, XXXV, 30, deux nouvelles stipulations : la latitude pour le juge de demander trois témoins accusateurs (או על פי שלשה עדים) au lieu de deux (לפי עדים), le devoir pour les témoins à charge de participer eux-mêmes et en premier lieu à l'exécution du condamné (7). La décision des Nombres ne connaît rien de ces mesures juridiques en faveur de l'accusé qui dénotent un remarquable progrès de la législation; elle porte donc le cachet de l'antériorité.

g) « XVII, 8-13 est un hybride dans la forme transmise. Si par principe les cas difficiles sont réservés à la justice sacerdotale (et le double יורוך, v. 11 et 12, parle bien d'une justice sacerdotale), celle-ci doit, par conséquent, être au-dessus de la justice laïque et alors l'égard au *juge qui sera dans ce temps* (v. 9 et 11) ne peut pas être original, tandis qu'une décision qui établirait à Jérusalem une cour d'appel royale et supérieure serait sans objet. » J'avoue que, malgré ma meilleure volonté je ne parviens pas à saisir le moindre sens dans cette argumentation. Brouiller ce qu'il y a de plus clair ne doit cependant pas être une tâche bien amusante. Voici le passage textuellement :

8. Lorsqu'une décision te sera difficile à prendre (כי יפלא ממך דבר למשפט), entre sang et sang (בין דם לדם), entre cause (de l'un) et cause (de l'autre) (בין דין לדין), et entre plaie et plaie (ובין נגע לנגע), (ou d'autres) affaires à discussion (דברי ריבת), dans tes portes (villes), tu te lèveras et tu monteras vers le lieu que Yahwé ton Dieu aura choisi.

9. Et tu iras vers les prêtres-lévites et (= ou) vers le juge qu'il y aura dans ces jours; tu (les) consulteras et ils te feront connaître la décision à prendre.

10. Et tu agiras d'après la parole qu'ils te feront connaître (et venant) du lieu que Yahwé aura choisi, et tu auras soin d'agir conformément à tout ce qu'ils t'enseigneront.

11. D'après la loi qu'ils t'enseigneront et d'après la décision qu'ils t'annonceront, tu agiras; tu ne te détourneras pas de la parole qu'ils te feront connaître, ni à droite, ni à gauche.

12. Et l'homme qui agira délibérément de manière à ne pas obéir au prêtre qui s'y tient pour servir Yahwé, ton Dieu, ou au juge, cet homme mourra et tu feras disparaître le mal du milieu de toi.

La lecture attentive montre qu'il ne s'agit nullement d'une cause jugée et portée devant une cour d'appel ou d'une cour de cassation établies dans la capitale, mais d'une cause douteuse ou litigieuse sur laquelle les juges des autres villes n'ont pas pu se prononcer d'une manière définitive. Ces causes difficiles sont relatives : 1° à des meurtres (דם); 2° à des contestations de droits (דין); 3° à des cas douteux dans le diagnostic des affections cutanées, comme la lèpre (נגע); 4° à d'autres litiges d'intérêt (דברי ריבת). L'autorité du prêtre

pour trancher ces cas douteux est aussi formellement annoncée dans xxi, 5, où il s'agit principalement d'un mort trouvé entre deux villes, fait qui répond à notre expression דם. Pour le cas de la lèpre, cette autorité est encore une fois déclarée dans xxiv, 8, avec référence explicite au Lévitique, xiii-xv, et avec les termes techniques נגע et יורו = להורת (Lév., xiv, 57, où il faut lire בין הטמא ובין הטהר pour ביום הטמא וביום הטהר). La fonction du juge laïque se borne naturellement à des causes purement civiles (18-20) qui font partie des catégories 2 et 4 (דין et דברי ריבת), probablement comme auxiliaires des prêtres qui sont ordinairement très occupés par le service religieux; כהנים et שפטים sont encore nommés ensemble dans xix, 17 (הכ׳ או הש׳ = הכהנים והשפטים), où il est également question de litiges de la classe de ריב et de דם. Le contenu de notre passage, aussitôt que le sens exact des termes techniques est établi par d'autres passages deutéronomiques, n'a pas besoin de commentaire et le caractère hybride que les critiques lui imputent n'existe que dans leur imagination qui voit double là où il n'y a qu'une seule image bien proportionnée.

h) A propos de xvii, 14-20, qui est relatif à la nomination d'un roi et à la manière dont il doit se conduire, il est évident que le premier point se réfère au récit de la demande d'un roi faite à Samuel par le peuple (I Samuel, viii, 5), et que le second point qui contient la défense pour un roi de posséder beaucoup de chevaux et d'épouser beaucoup de femmes a été formulé dans le but de rendre impossibles des abus pareils à ceux qui furent commis par Salomon, par suite de ses dissipations, dans ces objets de luxe. On en conclut légitimement que cette loi n'a pas été incorporée au Deutéronome avant le règne de Salomon, et à cela, personne ne contredira. Aller plus loin et affirmer avec les critiques l'origine postexilique de la péricope tout entière, me paraît dépasser les limites de ce qui est permis. En effet, si le אשימה עלי מלך (14) rappelle, et encore incomplètement, l'unique שימה לנו מלך de I Samuel, viii, 5, les conditions de la royauté présentent dans les deux passages des divergences absolues. L'un énumère les abus de pouvoir que

les rois manquaient rarement de commettre aux anciennes époques sur les droits et la liberté de leurs sujets (*ibidem*, 11-17); l'autre ne prend en considération que les contraventions religieuses : la multiplication des chevaux tirés d'Égypte qui peut amener le retour de quelques Israélites en Égypte, contraire à l'Exode, XIV, 13, considéré comme défense absolue; la multiplication des femmes pouvant détourner son cœur de Yahwé; l'accumulation de trop grandes richesses pouvant inspirer un orgueil démesuré par rapport à ses nationaux, ainsi que la tendance à dévier des commandements qui font la loi à tous. Pour obvier à ces inconvénients, le roi est tenu d'avoir près de lui un exemplaire du Deutéronome dont il doit faire de fréquentes lectures. Un tel idéal pouvait tout au plus se présenter à l'esprit d'un contemporain de Josaphat ou d'Ézéchias; après l'exil l'idée de la royauté ne hantait que très faiblement les esprits en Israël, et une expression comme אשימה עלי מלך serait une fantaisie ridicule. C'est bien autrement grave que l'emploi du pluriel dans 16 *b*, qui, ainsi que je l'ai dit ci-dessus, est une citation tournée au ton juridique de l'Exode, XIV, 13. Avec la prescription de faire lire la Loi au public, tous les sept ans, pendant la fête des tabernacles, notre passage n'a rien de commun et en aucun cas il ne le suppose (contre C.).

i) Je ne sens pas davantage la force de l'argument par lequel on motive le retranchement du groupe XVIII, 14-22. En partant du préjugé que la partie parénétique I-XI est une addition postérieure au corps législatif XII-XVI, les critiques éliminent hardiment tout ce qui les contrarie, par conséquent aussi notre groupe qui contient des références à des faits qui y sont rapportés (16-17; cf. IV, 20-26; Exode, XX, 18-21). Ils ont seulement négligé de réfléchir que l'abolition si sévère de tous les oracles en usage de son temps doit nécessairement indiquer un moyen quelconque d'obtenir l'oracle de Yahwé qui les remplace. Donc, les versets 14-15, 18-19, qui ordonnent de recourir au prophète, et les versets 20-22, qui distinguent entre le vrai et le faux prophète sont indispensables comme complément naturel du sujet principal (9-13). Ceci

établi, l'originalité des versets 16-18 qui forment le lien naturel des passages ambiants va de soi, et il est inutile de s'y arrêter de nouveau; inutile aussi de justifier encore une fois l'emploi du pluriel qui est on ne peut mieux en situation.

j) Sur le sujet de XIX, 1-13, il a été dit tout le nécessaire dans l'alinéa *v*. C'est le complément urgent de la loi insuffisante de l'Exode, XXI, 12-14, et il est naturel d'y trouver un ton parénétique et la mention des « anciens » de la ville dans laquelle le meurtre a été commis (זקני עירו). D'autre part le double tribunal sacerdotal et laïque mentionné dans 17-18 est garanti par XVII, 8-13.

k) Le chapitre XX tout entier établit une manière idéale de faire la guerre étrangère. Avant la bataille, le prêtre encourage les troupes à combattre vaillamment en leur assurant l'aide de Yahwé. Les constructeurs de nouvelles maisons, les planteurs de nouvelles vignes et ceux qui ont fait des fiançailles dans le courant de l'année sont exemptés du service militaire et retournent chez eux; les autres sont ensuite placés en ordre de bataille sous des chefs nommés par les commissaires (1-9). Au moment de mettre le siège devant une ville, il faut inviter les habitants à se rendre; s'ils refusent, on peut aller jusqu'à tuer tous les hommes, mais les femmes, les enfants et les bestiaux doivent être ménagés (10-18); ménagés aussi les arbres fruitiers qui se trouvent autour de la ville assiégée (19-20). Un pareil idéal, qui n'a aucun égard aux nécessités matérielles de la vie nationale, suppose naturellement un règne prospère et triomphant vis-à-vis des peuples étrangers, et comme les rêves messianiques excluent précisément les entreprises guerrières, on est obligé de faire remonter ce passage à l'une des époques qui ont vu, sur le trône d'Israël, des rois modèles comme Ézéchias, Josaphat ou Salomon. Le rôle du prêtre à l'ouverture des hostilités (2-4) n'a nullement lieu d'étonner. Point important à noter : le législateur ne redoute pas l'introduction de l'idolâtrie étrangère par les femmes captives; ce ne sont que les femmes libres qui lui paraissent dangereuses sous ce rapport (XVII, 17). Avec notre chapitre sont en étroite connexion les prescriptions XXI, 10-14; XXIII, 10-

15 et xxiv, 5, dont l'originalité n'éveille aucun soupçon. Des théories humanitaires ont de bonne heure été greffées sur le décalogue et il n'existe pas la plus petite raison de les envisager comme des interpolations plus récentes.

l) Que les chapitres xxi-xxvi ont subi des remaniements (Cornill) est plus facile à dire qu'à prouver. Il faut un parti pris bien extraordinaire pour trouver dans קהל יהוה et בית יהוה des conceptions toutes nouvelles ou pour s'étonner d'entendre encore parler des זקנים. Il serait curieux de savoir comment ces fins יודעי העתים infaillibles voudraient que l'auteur s'exprimât pour gagner leur confiance. Si, il y a un instant, ils lui reprochaient de faire trop de rhétorique, il les offusque maintenant par sa sèche casuistique. Ils ne lui pardonnent même pas de régler l'état du droit bourgeois ordinaire. Ces petites choses-là appartiennent pourtant à la vie d'une nation et il est bien impossible de les négliger. M. Cornill est vraiment un ennemi implacable de la forme du pluriel qui s'y faufile de temps en temps, et il n'est pas mieux disposé envers les quelques rappels au séjour dans le désert qu'il y rencontre. Rendons-lui pourtant justice. Il reconnaît que de même que le livre de l'Alliance (Ex., xxi-xxiii) est aussi un *corpus juris civilis*, de même des lois bourgeoises peuvent aussi avoir trouvé place dans ce *livre de l'Alliance* (Bundesbuch), et que certaines lois de xxi-xxv sont littérairement bien garanties, comme xxiii, 2-6, par *Lamentations*, i, 10; xxiv, 4, par Jérémie, iii, 1 et xxiv, 16, par II Rois, xiv, 6; mais il juge plus qu'invraisemblable que le morceau xxi-xxv tout entier ait déjà appartenu au Deutéronome. « Des préceptes comme ceux qui concernent le traitement du nid d'oiseau trouvé ou ordonnent d'entourer d'une rampe le toit d'une maison, ne conviennent certainement pas à avoir place dans une loi constitutionnelle de l'État : de choses de ce genre se soucièrent difficilement les cercles desquels sortit le Deutéronome; ils avaient à cœur des affaires plus grandes et plus importantes. Vorschriften wie die über die Behandlung des aufgefundenen Vogelnestes, oder dass um das Dach des Hauses eine Brustung anzubringen sei, eignet sich doch nicht dazu, in

einem Staatsgrundgesetze zu stehn : um derartigen Dinge kümmerten sich die Kreise, aus denen D hervorgieng, schwerlich; ihnen lag Grösseres und Wichtigeres am Herzen). Ce procédé d'argumentation, nous le constatons pour la centième fois dans nos études, repose sur des prémisses absolument fausses. D'abord on décrète que le Deutéronome est le vrai code constitutionnel de l'État juif, ensuite on se met à dix ou à vingt pour en écarter tout ce qui semble s'y opposer. On veut abaisser la date du Lévitique, et ne pouvant le faire sans revêtir le Deutéronome d'un caractère qu'il ne s'attribue pas lui-même, on le dépouille arbitrairement de la majeure partie de son contenu. Tout prétexte est bon pour offrir une apparence de motif, même le plus infime comme l'emploi mixte du singulier et du pluriel qui se trouve à chaque page des écrits prophétiques. Une psychologie à tout faire est appelée à la rescousse afin de cimenter l'œuvre antiscientifique qu'on étale en lignes polychromes à l'admiration des badauds. Si le législateur deutéronomique, qui proclame honnêtement et à diverses reprises sa dépendance de la législation lévitique, a trouvé de l'intérêt à prescrire des mesures de précaution relativement à la santé publique, à la vie du particulier et même à la préservation des oiseaux et des arbres fruitiers, nous ne pouvons qu'en constater le fait; nous n'avons pas le droit de le juger d'après les règles de notre conception moderne de ce qu'il faut prendre en considération et de ce qu'il faut dédaigner. Nous n'avons donc aucune raison de mutiler le document que l'antiquité nous a légué. Les critiques ont un intérêt suprême à agir contre la stricte méthode scientifique ; ils se gardent bien de nous le faire connaître en toute sincérité, mais nous aurons l'occasion de le révéler dans l'étude suivante.

LE LIVRE DE LA LOI DÉCOUVERT SOUS LE RÈGNE DE JOSIAS

Le récit de cette découverte et des suites qu'elle eut sur la conduite du roi Josias se lit dans II Rois XXII, 3-XXII, 25. Tâchons d'en résumer les données substantielles. Dans la XVIII[e] année de son règne (621 avant l'ère vulgaire), Josias

envoya au temple le scribe Saphan pour recevoir de la main du grand prêtre Helcias (חלקיהו) la somme recueillie par une quête publique dans le but de faire des réparations au sanctuaire (3-7). Après lui avoir remis l'argent, Helcias fit part à Saphan qu'il avait trouvé le *livre de la Loi* (ספר התורה) au temple; puis il le donna à ce dernier qui le lut (ויקראהו, 8). En faisant son rapport sur le succès de sa commission, le scribe communiqua au roi le livre que Helcias lui avait donné et le lit devant le monarque (9-10). Celui ci, ayant pris connaissance des paroles de ce livre, déchira ses vêtements et envoya Helcias et Saphan avec d'autres notables auprès de la prophétesse Hulda pour lui demander un oracle. La prophétesse répondit que les malheurs annoncés par ce livre s'accompliront littéralement parce que le peuple, ayant abandonné Yahwé, se livre au culte des dieux étrangers; Josias mourra cependant avant l'arrivée de ces malheurs (11-20). Pour conjurer ce danger, Josias convoqua une grande assemblée, et après avoir fait lire devant le peuple tout le livre de l'alliance trouvé dans le temple et se tenant lui-même sur une estrade, fit promettre au peuple de se conformer dorénavant aux préceptes contenus dans ce livre (XXIII, 1-3). Sur l'ordre du roi, les symboles des faux dieux, ainsi que les cellules des hiérodules furent anéantis, les prêtres des hauts lieux furent amenés à Jérusalem et déclarés déchus du sacerdoce actif (4-9). Suit l'énumération de divers objets idolâtriques détruits à Jérusalem et même à Béthel, et plusieurs autres villes de la Samarie (10-20. Après ces exploits, Josias fait célébrer à Jérusalem la fête de Pâque conformément à ce qui est écrit dans ce livre de l'Alliance (ככתוב על ספר הבריה הזה, 21). Le narrateur ajoute qu'une Pâque pareille à celle-ci n'a jamais été faite durant le temps des juges et des rois d'Israël et de Juda (22-23). Le récit se termine par l'indication du zèle déployé par le roi contre les superstitions magiques, toujours dans l'intention de se conformer aux prescriptions dudit livre; une appréciation élogieuse de la piété du roi clôt l'ensemble (24-25). Ce récit est rempli de descriptions topographiques tellement minutieuses qu'il est impossible de ne pas y voir

l'œuvre d'un chroniqueur contemporain. Aussi ne doit-on pas être étonné que son authenticité n'a jamais rencontré d'opposition. L'idée de remaniement a bien éte avancée par Stade, mais c'est la rengaine ordinaire de beaucoup d'esprits mélancoliques qui, dans un moment de mauvaise humeur, seraient capables de prouver que plusieurs pages de leurs livres qu'ils voudraient ne pas avoir écrites ont été interpolées par d'ignobles fraudeurs !

Cependant, une attention suivie ne tarde pas à nous révéler la raison suprême qui dicte aux critiques ce soupçon jeté à tort et à travers sur un récit qui porte le cachet de la plus parfaite exactitude. L'excessive émotion ressentie par Josias en entendant la lecture des malheurs annoncés montre qu'il s'agit du chapitre XXVIII, qui menace en effet la nation et la royauté des plus terribles malheurs au cas où les lois contenues dans le livre ne seraient pas pratiquées. Or, ce fait certain réduit à néant tout le système de cette école, qui n'admet comme fond ancien du Deutéronome que les chapitres XII-XXVI, mutilés et expurgés sans gêne aucune, tandis que tout le reste est audacieusement rejeté comme additions plus ou moins malhonnêtes. Il y a pourtant un parti à prendre. Si le chapitre XXVIII a vraiment été la cause de l'émotion de Josias, alors son appartenance au Deutéronome est indubitable. Si ce n'est pas lui, alors qui nous garantit que le livre retrouvé fut le Deutéronome et non pas le Lévitique, dont le chapitre XXVI, 14-45, est rempli de menaces tout aussi effrayantes que celles de l'autre ? Je ne ferai pas l'injure aux critiques d'avoir tous passé à côté de cet obstacle brutal sans le voir. Staerk a même fait des efforts surhumains pour revendiquer comme deutéronomiques les groupes 1-25 (remaniés) et 43-45 du chapitre XXVIII. Cette thèse n'a cependant pas été admise, et cela par cette raison bien caractéristique que, l'originalité de la réponse attribuée à la prophétesse dans II Rois, XXII, 15-20, étant des plus suspectes, elle ne peut rien prouver pour D. (Aber gerade die Stelle II Reg., XX, 15-20, ist sicher überarbeitet und kann daher für D nichts beweisen). C'est donc bien entendu : à la lecture du noyau deutéronomique bien épluché par la censure critique et tout figé par la glace rituelle, le roi Josias

fut pris d'une vulgaire attaque de nerfs, et, en se démenant comme le possédé qui rompait ses chaînes, il déchira ses habits et envoya ses confidents auprès de la prophétesse Hulda pour lui demander ce que les critiques, malgré leur pénétration illuminée, se gardent prudemment de nous communiquer. Qu'a répondu la prophétesse? A-t-elle calmé les nerfs du roi en disant que le rouleau découvert était le factum d'un farceur? C'est vraisemblable, puisque le passage 15-20 est falsifié, mais il n'en est pas moins vrai que Josias, ne pouvant pas entièrement maîtriser son émotion, résolut plutôt de faire du *Livre de l'Alliance* retrouvé la base d'une nouvelle constitution religieuse et politique. Les critiques ont la complaisance de nous prévenir qu'il n'avait pas tout à fait réussi, car, pour faire taire les murmures des prêtres hiérosolymitains, qui formaient au fond la minime partie du clergé national et étaient aussi infectés du culte des Bamot que les autres, il abolit d'un trait de plume les droits séculaires des prêtres des campagnes, malgré D XVIII, 6-8, qui les assimile au clergé de la métropole. Il est triste d'avoir à le redire si souvent : toutes ces insanités à peine voilées sont supposées comme facteurs de l'histoire religieuse d'Israël, dans le but unique de prouver que l'exigence de détruire les bamot pour concentrer le culte à Jérusalem, de purifier le culte de tous les éléments païens et syncrétiques, et notamment des maṣṣébot et des aśérot, a été proclamée comme quelque chose de nouveau par le Deutéronome! Et encore si on nous avait donné cela comme une thèse scientifique qui est toujours respectable, mais non, on a l'audace de s'appuyer sur D, XII, 8 et suivants, qui font partie d'un discours adressé par Moïse au peuple campé près du Jourdain et ainsi conçu : « Ne faites pas comme nous faisons *ici aujourd'hui* chacun ce qui lui plaît, parce que *vous n'êtes pas encore arrivés au lieu de repos et au pays de possession que Yahwé te donne*. Mais lorsque, après avoir passé le Jourdain, vous vous établirez dans le pays dont Yahwé vous rend maîtres, et que, en obtenant le repos de tous vos ennemis d'alentour, vous demeurerez en toute tranquillité, alors vous porterez tout ce que je vous ordonne (en fait de sacrifices) vers le lieu que Yahwé votre Dieu aura choisi, etc. » Qu'on refuse d'ac-

corder une valeur historique à ce récit, cela ne nous importe guère, mais qu'on y lise entre les lignes que, jusqu'au temps de Josias ou de Manassé, le culte des bamot avec sa dépendance, les ašérot et les maşşébot, jouissait de la légalité chez les auteurs prophétiques, c'est ce que nous ne pouvons admettre sans protester. Puis, est-ce bien respecter le sens commun que de voir, dans la condition de possession intégrale du pays et de la paix assurée, un reflet de ces temps troublés où les trois quarts de la nation et du pays étaient asservis à l'étranger et où la petite Judée risquait journellement d'être broyée par le colosse assyrien ou égyptien? A moins d'être un triple idiot, un faussaire ne se compromet pas par des expressions qui font voir le fond de son jeu sans la moindre utilité pour le sujet qui l'occupe.

Ceux qui ne sont pas inféodés aux vains préjugés des remaniements sempiternels et par trop commodes, se contenteront de prendre bonne note des renseignements suivants que leur fournit le récit de l'historien hébreu :

1° Au temps de Josias, le culte du temple était présidé par un grand prêtre (כהן גדול), conformément à la donnée explicite du Lévitique, XXI, 10, et des Nombres, XXXV, 25, 28, 32 (cf. Josué, XIX, 51), ainsi qu'à celle implicite de D, XVII, 12. L'institution du grand pontife est donc très ancienne, bien que les titulaires de cette haute fonction n'aient pas joué un rôle saillant depuis Salomon.

2° Helcias annonce avoir trouvé le livre de la loi, ספר התורה ; il était donc généralement connu qu'un exemplaire de ce livre existait dans le temple, car ni Helcias, ni Saphan, ni la prophétesse, ni aucun autre prophète n'ont jamais émis le plus léger doute sur son authenticité.

3° Ce livre, qui se donne comme une œuvre de Moïse, n'est cependant pas intitulé « livre de la loi de Moïse », ספר תורת משה, tellement la chose allait de soi et était connue de tous.

4° La révérence témoignée pour ce livre était telle que l'inaccomplissement de la prophétie relative à la fin paisible de Josias n'en a pas ébranlé le prestige.

5° Saphan lit le livre devant le roi le jour où l'argent remis

par le grand prêtre Helcias avait déjà été fondu et mis entre les mains des architectes (9), c'est-à-dire plusieurs jours après la découverte, et non pas dans le même jour, comme l'affirment les critiques outranciers, afin de pouvoir dire : Un livre qui a été lu deux fois dans le même jour ne devait contenir qu'un petit nombre de pages; argument qui leur permet d'y faire des coupes proportionnelles.

6° La lecture faite dans l'assemblée publique embrassait les chapitres introductoires du Deutéronome : לשמר מצותיו ואת עדותיו ואת חקתיו (II Rois, XXIII, 3) est presque littéralement tiré de D, VI, 17, et ne se retrouve même pas chez Jérémie, qui a pourtant souvent imité le Deutéronome. Le complément adverbial בכל לב ובכל נפש, pourvu de suffixes possessifs, est aussi caractéristique de cette partie du Pentateuque.

Ces faits sont diamétralement opposés à ce que nous disent les critiques; nous avons la preuve que le livre trouvé par Helcias était en gros le Deutéronome qui est parvenu jusqu'à nous. Néanmoins, quelques additions historiques ont pu s'y joindre plus tard dans le but de donner à la composition plus d'unité, surtout dans les quatre derniers chapitres, mais ceci n'a eu aucune influence sur le reste du livre.

Mais ce résultat donne lieu à un autre problème. Si l'introduction solennelle du Deutéronome dans les destinées de la Judée ne préjuge pas l'existence antérieure des autres recueils J, E et le premier *Livre de l'Alliance* (Exode, XXI-XXIII), fait qu'aucun homme réfléchi n'a essayé de contester, on se demande, étant donnée l'extension prise par l'idolâtrie étrangère dans la Judée tout entière (XXIII, 5, 11-13) et même dans l'enceinte du temple (*ibidem*, 4), pourquoi Helcias, au lieu de mettre dans la main du roi le rouleau relativement étendu du Deutéronome, n'a pas préféré lui communiquer les deux chapitres de la première Alliance qui, grâce à leur autorité séculaire, auraient exercé encore plus d'effet sur l'esprit du monarque. Le verset énergique : « Celui qui sacrifie aux (autres) dieux doit être *exterminé;* on doit (sacrifier) à Yahwé seul » (זובח לאלהים יחרם כי אם ליהוה לבדו) contient en principe tous les détails parfois fatigants du Deutéronome. Le devoir

de célébrer la Pâque n'est pas non plus annoncé pour la première fois dans ce code, il figure déjà dans l'Exode, XXIII, 15. On me dira qu'Helcias tenait à cœur de faire abolir le culte séparatiste des Bamot et ne trouvait pour exécuter cette réforme que l'autorité du Deutéronome. Accordons pour l'instant que l'initiative de cette défense appartienne à ce dernier écrit, ce qui est selon nous tout à fait contraire à la vérité, mais comment un homme avisé comme le grand prêtre n'a-t-il pas redouté de faire échouer son but suprême, l'extermination de la grosse idolâtrie, en s'attaquant à l'institution jusqu'alors licite des cultes yahwéistes locaux, qui faisaient vivre dans l'aisance des milliers de prêtres entourés de la vénération populaire? Une action lente et mesurée était alors bien à sa place. D'autre part, comment expliquer que ces prêtres, qui formaient l'immense majorité de la classe sacerdotale, se sont laissé dépouiller sans protester et sans tenter de mettre à la raison l'infime minorité qui retenait le service du temple de Jérusalem, ou d'obtenir une égalité de traitement avec elle? Je m'imagine difficilement qu'avec la théorie de l'école critique on puisse raisonnablement faire disparaître ces difficultés.

Quand on n'est pas tenté par la manie de voir partout des modifications systématiques et des interpolations conscientes et dévergondées, les incohérences qui viennent d'être signalées ne se présentent même pas à l'idée. La défense des במות, des מצבות et des אשרות par la loi (Exode, XXXIV, 13; Lévitique, XXVI, 3; Nombres, XXXIV, 52), et les prophètes (Michée, V, 14; Isaïe, XXVII, 9), tout en étant depuis longtemps connue, n'a pu jusqu'alors déraciner les habitudes séculaires auxquelles le clergé et le peuple étaient fortement attachés. L'intérêt des prêtres provinciaux et des communes qu'ils desservaient s'opposait constamment à cette réforme. Josias seul se sentit assez fort pour briser cette résistance des campagnes et pour dégrader les prêtres récalcitrants en les abaissant au rang de simples hiérodules, réforme radicale qu'Ézéchiel reprit plus tard pour en faire la base de la charte future des Sadocides (XL, 46; XLIV, 15). La réforme avait pour elle les prêtres fidèles, les prophètes et la majorité du peuple qui considéraient le culte des *Bamot* comme un mode de

religiosité illicite et ouvrant la porte à des abus idolâtriques? Quant au motif qui avait déterminé le grand prêtre Helcias à appeler l'attention de Josias sur le Deutéronome et en particulier sur le contenu du chapitre XXVIII, il n'est pas difficile à trouver : ce chapitre parle seul des peines réservées au roi rebelle à la loi (v. 36); outre cela les parties parénétiques qui l'entourent font du Deutéronome un livre de propagande par excellence et des plus aptes à agir sur l'esprit du peuple; aucun autre livre du Pentateuque ne s'en approche sous ce rapport et le choix du grand prêtre ne pouvait être mieux fait. Il va sans dire que la lecture que Saphan en a donnée devant le roi, ainsi que celle qui a eu lieu ensuite dans l'assemblée générale, ne concernaient que certaines parties triées pour la circonstance et non pas le livre entier d'un bout à l'autre. Enfin, détruisons une dernière erreur. Si la Pâque célébrée au temps de Josias dépasse les célébrations antérieures de cette fête, c'est dans ce sens que le peuple, dûment purifié, a pu tout entier participer au repas de l'agneau pascal, tandis qu'aux occasions précédentes, ce repas national, à cause des négligences commises de divers côtés, la participation se limitait habituellement à un nombre assez restreint de fidèles, mais il n'existe pas le plus petit indice en faveur de l'idée que la Pâque a été célébrée alors pour la première fois.

ADDENDUM.

En relisant la série précédente, je m'aperçois qu'il y manque un des passages parallèles allégués par M. Cornill, pour appuyer la thèse qui fait du Lévitique le débiteur du Deutéronome. Je me fais un devoir de l'examiner aussi consciencieusement que les autres avant de clore définitivement cette étude.

I, 9-18 = Ex. XVIII, 13-26 E.

L'Exode, XVIII, 13-26, raconte ceci : Le lendemain de son arrivée, Jéthro, le beau-père de Moïse, voyant que ce dernier se fatiguait trop à arranger personnellement les différends du peuple, lui conseilla de constituer des tribunaux

réguliers pour juger les procès ordinaires et de ne se charger lui-même que des cas difficiles à résoudre après avoir consulté le juge suprême, Yahwé. Dans le récit du Deutéronome, I, 9-18, qui prend un ton parénétique, Moïse omet l'intervention de son beau-père et y rattache un petit discours qu'il avait prononcé à cette occasion, et à la suite duquel le peuple consentit à la création de ces tribunaux. Il n'y a point de contradiction, mais une disposition rédactionnelle différente. Il en résulte néanmoins un fait intéressant : Un auteur qui aurait connu le récit du Deutéronome, où Moïse seul débat la chose avec le peuple, n'eût jamais osé donner le plus beau rôle à un étranger très imparfaitement converti au monothéisme et qui n'a même pas assisté à la scène législative du Sinaï (Ex., XVIII, 27). Le rédacteur du récit primitif n'avait aucune raison de concevoir de pareils scrupules pour éliminer le rôle d'un personnage dont les sources attestaient les relations intimes avec le grand législateur d'Israël.

Les trois Chants de l'ancienne période.

En commençant mes recherches actuelles sur le bien fondé de la thèse grafienne que le document sacerdotal du Pentateuque ou P a été complètement ignoré par les prophètes et le deutéronomiste, j'ai fait connaître mon intention d'y comprendre aussi certaines remarques sur l'état religieux qui semble ressortir de l'antique chant de Débora. Aujourd'hui que l'étude du Deutéronome est terminée, il me paraît utile d'étendre ces remarques à deux autres chants de la première période hébraïque, qui, quoique de moindre importance que le premier, méritent néanmoins une sérieuse attention. Je veux parler de l'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathan, et du poème composé par Salomon pour l'inauguration du temple de Jérusalem. L'authenticité de ces poèmes est admise par les critiques les plus difficiles, et les notions qu'on peut en tirer, si restreintes qu'elles soient numériquement, ont pour nous ce prix inappréciable de constituer les seuls documents sur l'âme du parti prophétique et monothéiste antérieur à la

rédaction de son code officiel accueilli dans les parties les plus anciennes du Pentateuque. Je dis : « l'âme du parti prophétique et monothéiste » et bien délibérément, car, ainsi que je me suis plusieurs fois expliqué sur ce point, la Bible est uniquement l'œuvre de ce parti, œuvre de pure propagande et poursuivant une lutte incessante contre le parti polythéiste formé par l'immense majorité du peuple, dont les idées religieuses ne dépassaient pas le niveau des autres peuples sémitiques. Notre examen suivra l'ordre ascendant en commençant par la pièce la plus jeune au point de vue chronologie.

I. — Le poème de Salomon (I Rois, viii, 10-13).

L'introduction de l'arche dans le saint des saints du nouveau temple fut suivie de nombreux sacrifices, mais le rite fut interrompu par l'invasion d'une épaisse nuée qui remplit le sanctuaire et obligea les prêtres à évacuer la place. C'était Yahwé qui y faisait son entrée. « Alors, continue le narrateur, Salomon prononça ces mots :

יהוה הָאֹמֵר לשכן בערפל
בנה בניתי בית זבל לך
מכון לשבתך עולמים

(Toi), Yahwé, qui veux demeurer dans les ténèbres,
Je t'ai construit une maison de séjour,
Une demeure pour y rester éternellement.

Rien de plus opportun dans les circonstances sus-indiquées. L'envahissement subit des ténèbres dans l'adyton et dans la halle des sacrifices aurait été partout ailleurs interprété comme un pronostic de mauvais augure pour le nouveau temple et son fondateur. Salomon, sage et poète, coupe court à ce gros inconvénient qui, en éveillant les superstitions populaires, menaçait de devenir un véritable désastre, en entonnant un hymne solennel devant toute l'assemblée, hymne dont le premier des trois stiques initials qui, hélas, nous sont seuls conservés, caractérise Yahwé comme ayant une prédilection particulière pour se loger dans la nuée ténébreuse.

C'est tenir un langage bien clair pour dissiper toutes les appréhensions. C'est dire à la foule anxieuse : L'irruption soudaine de la nuée, loin d'avoir un mauvais sens, annonce au contraire que Yahwé s'empresse de s'installer dans le sanctuaire que je lui ai construit à titre de demeure éternelle.

Au point de vue de la critique littérale, le texte n'exige qu'une retouche fort légère, savoir יהוה הָאֹמֵר (le ה est pris de la dernière lettre du mot qui précède), au lieu de יהוה אָמַר[1], dont la forme passée ne cadre pas bien avec l'infinitf suivant et encore moins avec le complément à la deuxième personne לְךָ du verbe בָנִיתִי, formant le deuxième membre de la phrase. Comme on voit, le texte massorétique satisfait à toutes les exigences du style et de la situation et ne laisse supposer aucune mutilation.

Une simple conjecture lancée par M. Wellhausen, et saisie au passage par ses partisans, change absolument la face des choses. M. H. Cornill, son plus fidèle interprète, en fait capital dans sa récente *Geschichte des Volkes Israël* (Chicago, 1898, p. 98). Après avoir affirmé l'historicité des récits des Rois, relativement à la sagesse et aux tendances artistiques et scientifiques de Salomon, il poursuit : « Il nous a été encore transmis un logion que Salomon prononça à l'inauguration du temple, et qui appartient aux dires les plus ingénieux et les plus originaux de la littérature israélite. Il porte :

a Dieu plaça le soleil dans la tente du ciel,
b Mais lui-même voulut habiter dans les ténèbres ;
c Et toutefois, j'ai osé construire une maison,
d Comme une demeure pour toi et un lieu de séjour éternellement.»

D'après cette nouvelle tournure, le logion est augmenté d'une phrase initiale inconnue du texte massorétique, et de plus, *a* et

1. Cette leçon existait déjà du temps du chroniqueur qui transforma en prose ce fragment poétique en changeant בנה en ואני et en ajoutant à מכון le ו conjonctif (II Chroniques, VI, 2). Dans la version grecque de ce dernier passage : Καὶ ἐγὼ ᾠκοδόμηκα οἶκον τῷ ὀνόματί σου ἅγιόν σοι καὶ ἕτοιμον τοῦ κατῳκῆσαι εἰς τοὺς αἰῶνας, les mots τῷ ὀνόματί σου ἅγιον viennent d'une pieuse note marginale qu'un scribe a introduite dans le texte. Cette version a évidemment influencé celle de II Rois, VIII, 13 : Καὶ ἐγὼ ᾠκοδόμησα οἶκον ἅγιόν σοι καὶ τῇ καθέδρᾳ σου εἰς τοὺς αἰῶνας.

b, au lieu de faire allusion à l'apparition de la nuée, expriment cette idée mythologique qu'au moment de fixer le soleil dans la coupole céleste, il voulut rester lui-même blotti dans les ténèbres. Quelle connexité ce mythe a-t-il avec l'inauguration du sanctuaire? Voilà qui m'échappe entièrement. Puis comment y rattacher le « et malgré cela » qui suit immédiatement? C'est « et à cause de cela » qui serait la liaison adéquate. Un Dieu qui aime les lieux sombres, n'est-ce pas lui être agréable que de le loger dans une maison obscure et fermée? Évidemment, pour trouver dans cette opposition un sujet d'extase admirative, le savant critique a cavalièrement passé sur le dos de *b* pour comprendre par « et toutefois » (und doch) exclusivement le contenu de *a*, c'est-à-dire le placement du soleil dans la voûte céleste. Certes, vouloir enfermer le créateur du soleil dans une maison terrestre est d'une grande audace, bien que les audacieux de ce genre pullulaient dans tous les pays où des sanctuaires analogues existaient depuis des milliers d'années. Malheureusement, la phrase *a* qui fait les frais de la comparaison n'existe nulle part sous la forme que la critique lui donne. L'annexe II Rois, 53, offre dans la version des Septante les termes suivants : Τότε ἐλάλησε Σαλωμὼν ὑπὲρ τοῦ οἴκου ὡς συνετέλησε τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτόν. Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ· Κύριος εἶπε τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ· οἰκοδόμησον οἶκόν μου οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. Οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς;

Cela reflète l'original hébreu suivant :

אז ידבר שלמה על הבית ככלותו לבנות אתו :
שמש ידע בשמים
יהוה אמר לשכן בערפל
בְּנֵה ביתי בית זבל לי
(מכון) לשבת בְּעָלְמִים
הלא הנה היא כתובה בספר השיר

« Alors parla Salomon sur la maison lorsqu'il acheva de la construire :
Il connait le soleil dans le ciel ;
Yahwé dit : (= voulut) habiter dans les ténèbres.

Construis ma maison, maison de belle apparence pour moi
Pour y habiter pendant la nouveauté. »
N'est-ce pas? Voici, elle a été écrite dans le livre du chant.

Occupons-nous d'abord de cette souscription dont les forts critiques affirment l'authenticicité malgré son absence du texte massorétique.

Une souscription analogue se trouve deux fois dans la Bible :

1) הלֹא היא כתובה על ספר הישר = οὐχὶ τοῦτο γεγραμμένον ἐπὶ βιβλίου τοῦ εὐθοῦς, « n'est-ce pas? cela est écrit dans le *Livre du Juste* » (Josué, x, 13).

2) הנה[1] כתובה על ספר הישר = ἰδοὺ γέγραπται ἐπὶ βιβλίου τοῦ εὐθοῦς, « voici cela est écrit dans le *Livre du Juste* » (II Samuel, I, 18).

Pendant que H et G se superposent complètement, notre annexe introduit deux modifications fautives; *a*) juxtaposition insensée des particules הלֹא et הנה, propres respectivement aux deux passages précédents; *b*) la bourde non moins fautive ספר השיר = βιβλίου τῆς ᾠδῆς, au lieu de ספר הישר = βιβλίου τοῦ εὐθοῦς. L'inexactitude de cette leçon résulte avec évidence de ce que le recueil en question contenait l'élégie de David sur la mort de Saül. Or, l'élégie, קִינָה, n'est jamais confondue avec שִׁיר. Ce fait singulier suffit à conclure : 1° que l'auteur de l'original ne savait que très imparfaitement l'hébreu; 2° que la traduction de ce factum absurde est tout à fait étrangère au texte des Septante.

Cette conclusion est également indispensable au sujet de la phrase introductoire dont la construction présente un calque essentiel de Josué, x, 12. Leurs points communs sont : *a*) אז ידבר שלמה=אז ידבר יהושע; *b*) complément indirect על הבית=ליהוה (cf. I Rois, v, 3); *c*) indice temporel + infinitif + sujet בכלותו (לבנות) = ביום תת יהוה; *d*) complément direct אֹתו = את האמרי. Mais la coïncidence la plus singulière est bien celle-ci. La phrase de J se distingue par ce trait que sa seconde partie ביום תת יהוה את האמרי וגו' n'est

1. A ponctuer הִנָּה au lieu de הִנֵּה.

que l'explication de la particule débutante אָז. Cela se voit plus clairement encore dans la traduction française, où le rapport est indiqué par l'expression « savoir ». Or, A rattache de même la seconde partie de sa phrase à la seule particule אָז. L'imitation de J par A est donc si servile que l'épithète de « plagiat » peut lui être à bon droit appliquée. Enfin, A, malgré le soin méticuleux qu'il met à plagier la formule ancienne, a commis un oubli qui le peint de nouveau comme un faible hébraïsant. Le verbe דִבֶּר, « parler », appelle ordinairement à sa suite le verbe אָמַר, « dire », et cette règle est observée dans le passage modèle de J ; A se contente du premier seul et laisse, pour ainsi dire, sa phrase inachevée.

Le résultat obtenu par l'examen des additions prosaïques nous permet de comprendre les modifications opérées par A dans la partie poétique. Là, son invention se borne, d'ailleurs, à l'hémistiche initial qui lui paraissait nécessaire pour adoucir l'impression que Yahwé est un dieu de ténèbres. Le premier hémistiche du Chant de Josué, שמש בגבעון דום, qui débute par שמש, accompagné d'une détermination locale, lui donna l'idée de mettre שמש בשמים ; une heureuse lueur de mémoire lui rappela un moment après la phrase שמש ידע מבאו (Ps., CIV, 19) et voilà la phrase שמש ידע בשמים mise sur pied. Quant au sens, il dit simplement : Dieu (sujet sous-entendu comme dans Ps., CIV, 19) connaît le soleil dans le ciel », c'est-à-dire sa route et la distribution infinie de sa lumière (Ps., XIX, 2-7). Le rapport entre *a* et *b* est ainsi d'ordre opposé : d'un côté, Yahwé connaît la lumière ; de l'autre, il veut habiter dans les ténébres du saint des saints. L'idée cosmogonique relative à la retraite primordiale de Yahwé dans le brouillard et les ténèbres que certains critiques y trouvent n'est due qu'au traducteur grec qui, en rendant ידע par ἐγνώρισε, qui peut aussi signifier « faire connaître, manifester » (Jean, XVII, 26), sens que n'a jamais la forme hébraïque. Nous partageons l'extase des auditeurs de M. Cornill, en entendant réciter ces deux vers si joliment tournés :

« Die Sonne setzte Gott ans Himmelszelt,
Er selber aber wollt' im Dunkeln wohnen. »

Seulement, ce n'est pas à Salomon, c'est à M. Cornill lui-même que les compliments doivent être adressés. C'est lui qui a paré de bijoux charmeurs et irrésistibles la médiocre beauté qui n'était nullement faite pour attirer l'attention.

Dans les deux derniers vers, l'imitateur a cherché à donner quelque chose d'original tout en conservant presque intacte la charpente ancienne. Nous avons tracé plus haut toute la série des changements qu'il a opérés surtout dans la vocalisation des mots. Son invention la plus ingénieuse est certes le mot final בְּעֲלוּמִים, « dans les lieux inconnus, ignorés », qui doivent former parallèlisme avec בערפל « dans les ténèbres ». La métamorphose de עוֹלָם en עֲלוּם est un trait agadique fort connu, trait au moyen duquel les docteurs talmudiques justifient la défense de prononcer littéralement le tétragramme divin : si le verset Exode, III, 15, זה שמי לעלם, signifie dans un sens : « Yahwé est mon nom à tout jamais », il veut aussi dire : « Yahwé est mon nom (destiné) à être caché, retiré de la prononciation profane (לְעַלּוּם) », et cette intention se manifeste par l'orthographe défective de לעלם sans ו après le ע. A n'est probablement pas le premier qui ait fait usage de ce jeu de mots. Mais ce qui courait les écoles pharisiennes de la Palestine était un mystère insondable pour le traducteur alexandrin, et pour se tirer d'embarras, il lut le mot final en cause בַּעֲלֻמִים, « dans la jeunesse » ; puis il rapporta cette expression au rajeunissement incessant des phénoments naturels et la rendit par ἐπὶ καινότητος, « pendant la nouveauté, le renouvellement ».

Éliminons donc, sans le moindre scrupule, le factum midraši-que avec sa maladroite traduction grecque que quelque amateur de curiosités a pris la peine de noter dans son exemplaire des Septante. Mais ne manquons pas d'en tirer la morale. Après s'être laissé aller à affirmer l'origine salomonienne d'un pastiche pharisien et l'appartenance aux Septante de sa version, l'école critique moderne n'a pas le droit de se croire plus à l'abri de l'erreur que l'école adverse. Sa science et sa conscience ne sont pas mises en doute, mais sa prétendue infaillibilité est perdue, à tout jamais perdue.

Au point de vue de la critique biblique, notre poème réclame également un intérêt particulier. L'expression מכון לשבתך עלמים fait clairement entendre que, dans l'idée de Salomon, les cultes locaux des bamot n'avaient légalement qu'une existence provisoire et qu'ils devaient disparaître une fois que le culte central sera établi dans le nouveau sanctuaire. Aussi voyons-nous l'historiographe de I Rois, XI, 1-13, rapporter que Salomon, pour plaire à ses femmes étrangères, construisit des *bamot* à leurs divinités respectives. L'auteur n'accuse pas Salomon d'avoir construit des temples permanents à ces divinités, bien que dans le monde païen ces sortes d'édifices aient existé dans toutes les villes. Cela ne prouve-t-il pas que le tout-puissant Salomon lui-même n'a pas osé suivre cet exemple et a dû se contenter de leur consacrer des chapelles insignifiantes et éphémères. On ne peut trouver de motif raisonnable si l'on n'admet pas l'antériorité du Décalogue à cette époque et le respect général dont il jouissait alors. En diplomate consommé, Salomon n'attaqua pas carrément la loi, il la tourna en concédant aux dieux de ses femmes des lieux de culte secondaires et encore en dehors des murs de Jérusalem (II Rois, XI, 7-8; XXIII, 13).

En deuxième lieu, enfin, les mots qui nous occupent impliquent une connaissance substantielle de l'oracle du prophète Nathan rapporté dans II Samuel, VII, 5-13, à l'occasion suivante : David, croyant pouvoir rester désormais tranquille dans sa capitale, fait part à ce prophète de son dessein d'y construire un sanctuaire fixe. Nathan, plus éclairé sur l'état réel du règne, répond au nom de Yahwé que la chose ne presse pas pour le moment, mais que la construction se réalisera au temps de son fils dont la royauté aura toute la solidité désirable (*ibidem*, 12, והכינתי את ממלכתו ; cf. ותכון מלכתו מאד) (I Rois, II, 12). Salomon, à son tour, dans sa lettre à Hiram, roi de Tyr et ancien allié de David, où il lui demanda l'envoi du bois nécessaire pour la construction du temple, eut soin de signaler la tranquillité parfaite de la Palestine (ועתה הניח לי יהוה אלהי מסביב אין שטן ואין פגע רע. I Rois, V, 18). La même condition est aussi formellement

exprimée par le Deutéronome dans des termes presque identiques, והניח לכם מכל איביכם מסביב וישבתם בטח (xii, 10). Devant cet accord de tant d'auteurs différents peut-il subsister le moindre doute que ce chapitre xii, sans parler du reste, émane d'une époque postérieure à celle de Salomon? Qu'on nous montre dans toute l'histoire suivante de la Judée un seul règne qui eût joui d'un pareil état de sécurité. Libre aux critiques de recourir à l'affirmation toute gratuite que les données des livres de Samuel et des Rois ont été fabriquées après l'exil dans l'esprit deutéronomique, le passage D., xii, 9-10, défie tous les subterfuges. Le Deutéronome primitif est bien un projet de réforme destiné principalement à condamner les excentricités tolérantes du vieux Salomon. Diverses copies en ont été certainement répandues parmi les fervents yahwéistes et les prêtres officiants en possédaient des exemplaires. Le roi Amasias est explicitement mentionné comme ayant conformé sa conduite à l'ordonnance spéciale du Deutéronome, xxiv, 16, de ne pas rendre responsables les enfants des crimes de leurs pères et *vice versa* (II Rois, xiv, 6-7). Il n'y a aucune raison de supposer qu'Ézéchias l'ait tout à fait ignoré. Tout ce qu'on peut dire, c'est que sa réforme relativement à l'abolition des bamot (*ibidem*, xviii, 4) a été retirée par son fils Manassé qui rétablit l'ancien mode du culte. Pendant les deux années d'Amon cet état religieux persista, et ce n'est qu'avec l'occupation du trône par Josias que le yahwéisme reprit le dessus. Mais à cause de la trop grande jeunesse du roi — Josias avait huit ans en occupant le trône — les prêtres, représentés pas Helcias, durent attendre encore dix-huit ans pour obtenir du monarque l'exécution totale de la Loi. Le Deutéronome, comme les autres livres yahwéistes, se trouvait toujours dans le temple, probablement en plusieurs exemplaires, pour l'édification du clergé fidèle. En dehors de l'enceinte sacrée, on en savait fort peu de chose, mais on en reconnaissait l'autorité comme faisant partie de la Loi mosaïque.

II. — L'Élégie de David (II Samuel, i, 19-27).

On peut discuter si David est l'auteur de quelque psaume qui porte son nom, on n'a jamais émis le moindre doute sur

le bien fondé de son droit d'auteur sur l'élégie qui lui est attribuée dans II Samuel, I, 17-18. La complainte déplore la mort de Saül et de Jonatan sur le champ de bataille du mont Gilbo^ca (17) ; le verset suivant annonce dans sa seconde partie que ce poème se trouvait dans l'ancien recueil intitulé « Livre du Juste ». Autrement déroutante est la première partie qui offre les mots : ויאמר ללמד בני יהודה קֶשֶׁת, dont la traduction littérale : « Il (David) ordonna d'enseigner aux enfants de Juda (le maniement de) l'arc » ne donne pas de sens acceptable. Je crois pourtant y remédier par la légère correction de קֶשֶׁת en קָשָׁה ou קָשׁוֹת : « Il ordonna d'apprendre aux enfants de Juda cette poésie émouvante et attristante. » קָשָׁה, employé substantivement, tout ce qui est dur à supporter ; la nuance que j'admets se trouve aussi dans la phrase שלוח אליך קשה, (I Rois, XIV, 6), « je suis envoyé vers toi (pour t'apprendre) des choses attristantes » ; le pluriel קָשׁוֹת, quoique moins fréquent, peut aussi convenir ; cf. Genèse, LXII, 30.

Le premier verset du poème revient comme refrain, dans un ordre inverse et avec quelques modifications, au verset 25, puis, la partie *a* de ce dernier, sauf un mot changé, devient le refrain final au verset 27. En fait de critique verbale, quelques remarques ne seront pas superflues. Par la désignation הצבי (19), « le cerf », l'animal si célèbre par sa structure svelte et élégante, ainsi que par son bois superbe, le poète entend rendre hommage à Saül, l'homme de belle prestance (I Samuel, X, 23-24) et le premier roi couronné d'Israël. — En prose, 22 *a* aurait sa place naturelle après les deux verbes ; l'inversion produit en hébreu un effet saisissant qui est perdu dans la traduction. Le rythme semble exiger, contre l'accentuation reçue, la réunion étroite des mots בחייהם ובמותם. — Si le mot עֲדָנִים est correctement transmis, il doit désigner une sorte de corset, de vêtement lacé que portent les femmes, et appelé ailleurs קִשֻּׁרִים ; la synonymie de עדן et de קשר résulte de Job, XXXVIII, 31. Il se peut toutefois que la forme

primitive ait été סדנים, « tuniques de lin » (Juges, XIV, 12)[1]. — בתוך המלחמה est à la fois superflu et plat, lisez : בַּעֲלֵי מלחמה, « maîtres de la guerre, guerriers intrépides, qui aiment à diriger les combats et à s'y distinguer » ; cette expression est plus énergique que אנשי מלחמה, « hommes capables de combattre, combattants ». — כלי מלחמה, « armes de guerre » ; le regret de la perte matérielle des armes étant insensé, on pourrait strictement y voir une épithète métaphorique analogue au « vase d'élection » des théologiens, mais la probabilité que cette combinaison hautement « salutiste » est en dehors du domaine hébreu, empêche de s'y arrêter. Le verset tout entier s'accuse d'ailleurs comme étant une nouvelle répétition de **25** *a*, et dès lors, il n'y a qu'à corriger כְּלֵי en בַּעֲלֵי.

TRADUCTION

17. David proféra cette complainte sur Saül et son fils Jonatan ;
18. Et il ordonna d'enseigner aux enfants de Juda cette poésie attristante ; la voici écrite dans le Livre du Juste :

19. Ton roi couronné, ô Israël, gît transpercé sur les hauteurs !
Comment les héros sont-ils tombés !

* * *

20. Ne l'annoncez pas à Gath,
Ne racontez pas la nouvelle dans les rues d'Ascalon,
De peur que les filles des Philistins ne s'en réjouissent,
De crainte que les filles des incirconcis ne tressaillent d'allégresse !

* * *

21. O monts Gilboᶜa ! Que ni rosée, ni pluie, ne descendent sur vous !
Qu'il n'y ait jamais un champ aux Oblations !
Car là fut souillé le bouclier des héros,
Le bouclier de Saül, comme s'il n'était pas oint d'huile !

* * *

22. Sans être trempés dans le sang des tués,
Sans être graissés par la graisse des héros,

1. Les Septante ont lu עֶדְיְכֶן, « votre parure » (μετὰ κοσμου ὑμῶν) ; peut-être y avait-il tout simplement עֲדָיִים, « parures ».

L'arc de Jonatan jamais n'a reculé,
Et l'épée de Saül n'est jamais rentrée (dans sa gaine)!

***

23. Saül et Jonatan, les bien-aimés, les doux,
Ne se sont séparés ni dans la vie, ni dans la mort.
Ils étaient plus agiles que les aigles,
Plus vaillants que les lions!

***

24. Filles d'Israël, pleurez sur Saül!
C'est lui qui vous donnait des tuniques d'écarlate,
C'est lui qui faisait attacher des parures d'or à vos robes!

***

25. Comment sont tombés les héros, les maîtres de la guerre!
Comment Jonatan gît-il transpercé sur tes hauteurs!

***

26. (Ah), je te regrette, mon frère Jonatan,
Combien j'étais touché de ta douceur!
Ton amitié m'a rendu infiniment plus heureux
Que l'amour des femmes!

***

Comment sont tombés les héros!
Comment ont péri les maîtres de la guerre!

Ce poème, qui traduit des regrets personnels, n'a naturellement aucune attache aux principes religieux. Le hasard y a cependant introduit un terme rituel des plus importants, c'est le mot תְּרוּמוֹת, « oblations », du singulier תְּרוּמָה, mot qui, quand il se rapporte aux produits des champs, comme c'est le cas dans notre passage (שדי תרומות), ne peut désigner que la dîme destinée aux prêtres (כהנים) et prélevée sur la dîme perçue par les lévites (Nombres, XVIII, 27-28), et la partie des prémices qui revient aux prêtres (*ibidem*, 11-13). Ces oblations, contenues dans les textes sacerdotaux du Pentateuque, étaient donc déjà en usage du temps de David et ne sont pas d'invention récente comme le proclame la critique outrancière.

III. — Le Chant de Débora.

L'école critique est à l'égard de ce poème d'une composition remarquablement placide. Son action dirimante aboutit seulement à contredire la donnée du verset 1, qui attribue ce

chant à l'inspiration de Débora même. La dénégation est, comme très souvent, le résultat d'une autre hypothèse ou plutôt d'un sentiment personnel qui ne prouverait rien, quand même il serait absolument exact. Voici le raisonnement. L'attribution erronée vient de ce que les mots עַד שַׁקַּמְתִּי דְבוֹרָה ont été faussement interprétés : « Jusqu'à ce que je me sois levée (moi) Débora », en prenant la terminaison de שקמתי pour le suffixe de la première personne ; tandis qu'en réalité, c'est le suffixe de la deuxième personne, donc l'auteur du poème est tout autre que la prophétesse ; donc, le rédacteur du verset 1 s'est trompé et a inconsciemment trompé les historiens de la littérature hébraïque. Il m'est cependant permis d'espérer que ce jugement n'est pas le dernier mot de la science, et voici pourquoi.

1) Pour affirmer que שקמתי est à la deuxième personne féminine, il faut prouver d'abord que cette orthographe était de rigueur aux époques anciennes ; or l'expérience montre au contraire cette forme limitée aux textes relativement modernes, et influencés par l'araméen ; c'est une affaire d'usage et non d'origine. Aussi longtemps que cette preuve n'est pas donnée, la manière d'envisager שקמתי comme étant à la deuxième personne, féminin, reste hypothétique et ne peut tirer à aucune conséquence.

2) Lors même que le texte porterait שקמת, sans י final, la donnée du verset 1 ne serait nullement ébranlée. Et à ce sujet, nous croyons utile de faire une réflexion. Au verset 12, l'appel s'adresse cinq fois directement à Débora : « Lève-toi, lève-toi, Débora, lève-toi, lève-toi, entonne un chant! » et cependant les critiques eux-mêmes n'en font aucun usage en faveur de leur thèse. C'est évidemment parce qu'ils y trouvent la proposition contrariante : « entonne un chant », qui attribue à Débora la récitation d'un poème. Il ne leur reste qu'à mettre en jeu leur moyen souverain : le verset 12 est baptisé interpolation ; on n'en parle plus, puis on se débarrasse de שקמתי à l'aide d'une petite entorse donnée à l'interprétation et le but est atteint. D'autres évitent même ce petit effort en

proclamant « glose » toute la seconde moitié du verset ! C'est irrésistible, mais trop enfantin [1].

3) L'invitation adressée aux rois et aux princes dans l'exorde, ainsi que le caractère si profondément yahwéiste de l'ensemble, ne peuvent raisonnablement réfléchir que l'état d'esprit d'un chef hautement respecté et de profondes convictions religieuses, traits qui conviennent à Débora, dans laquelle se trouvaient concentrées alors les trois qualités qu'on voit si rarement ensemble, celles de juge, de prophétesse et de chef d'armée. Chez les anciens peuples, le don de la prophétie est presque l'équivalent de celui de la poésie : de quel droit la critique crée-t-elle une exception au détriment de Débora ?

Devant les prétentions mal justifiées de la critique outrancière, l'intégrité du texte reçu et l'exactitude de son témoignage restent fermement établis.

Les divisions du poème, très nettes, sont les suivantes :

a) *Introduction* (2-3) : Motif du chant (2) et invitation aux princes de l'écouter avec attention (3).

b) *Esquisse historique* (4-8) : Yahwé, en tête de son peuple (sorti d'Égypte), a fait trembler la nature (4-5); mais au temps du précédent juge, Israël n'osait plus voyager par les grandes routes, ni demeurer dans les villes ouvertes (6), jusqu'à ce qu'elle (Débora) se soit levée (7) pour rétablir la sécurité parfaite (8).

c) *Seconde introduction* (9-11) : Reprise un peu variée du premier verset (9); invitation à bénir et à glorifier Yahwé adressée aux diverses classes du peuple avant de descendre aux portes des villes pour s'occuper des affaires de la vie courante (10-11).

d) *Description du soulèvement contre l'oppresseur* (12-18) : Dieu encourage Débora et Baraq en leur assurant la victoire (12); à l'appel des deux champions accourent plusieurs guerriers (13). Éphraïm, Benjamin, Makir (Manassé), Isachar envoient des contingents (14-15). Remarques ironiques sur

1. Je me dispense de parler ici des récentes tentatives de mutilations encore plus audacieuses que nous débite l'école de la « critique supérieure ».

l'abstention de Reüben, Galaad (=Gad), Dan et Aser (16-17) ; éloge de Zabulon et de Naphtali (18).

e) Combat et défaite des Chananéens (19-22) : Les rois de Chanaan sont battus à Taanach (19) après le coucher du soleil (20) et sont entraînés par le torrent Cison (21); les chevaux capturés sont abattus (22).

f) Attitude des peuplades ralliées (23-04) : Félonie de Merôz (23); fidélité de Yaᶜêl, femme de Ḥéber le Qênite (24).

g) Exploits de Yaᶜêl à l'égard de Sisara (25-26) : Elle lui donne du lait à boire (25), puis elle lui enfonce un piquet dans la tempe (26); Sisara mort (27).

h) Impatience de la mère de Sisara (28-30) : Elle s'étonne de ce que Sisara tarde à rentrer (28); elle se console facilement, étant sûre de sa victoire (29), par l'idée que le partage du butin demande du temps (30).

i) Remarque finale du poète (31).

TRADUCTION

2. Les chefs s'étant soulevés en Israël,
Le peuple s'étant généreusement voué,
Bénissez Yahwé !
3. Écoutez, ô rois, prêtez l'oreille, ô princes !
Moi je veux, je veux chanter à Yahwé,
Psalmodier au Dieu d'Israël.

***

4. Yahwé, lorsque tu sortis (avec le peuple) du côté de Seᶜir,
Lorsque tu marchas vers la campagne d'Édom
La terre trembla, les cieux s'ébranlèrent[1],
Même les rochers[2] se résolurent en eau
5. Les montagnes fondirent devant Yahwé,
Le Sinaï tressaillit[3] devant Yahwé, Dieu d'Iraël.

***

6. Aux jours de Śamgar, fils de ᶜAnât —

1. La leçon massorétique נָטָפוּ était déjà sous les yeux de l'auteur du psaume LXVIII, 9; elle parait néanmoins devoir être corrigée en רֹפְפוּ (Job, XXVI, 11).
2. Pour עָב (pl. עָבִים), « rocher », voyez Isaïe, XXV, 5, et Jérémie, IV, 29.
3. Au lieu de זֶה, lire זַח (Exode, XXVIII, 28 ; XXXIX, 21).

Aux jours de Ya^{c}ël[1], les caravanes disparurent,
Et ceux qui suivaient jadis les grandes routes
Étaient obligés de passer par des voies détournées.
7. Les villes ouvertes disparurent d'Israël, oui, elles disparurent,
Jusqu'à ce que je me sois levée, (moi) Débora,
Jusqu'à ce que je me sois levée, (moi) mère en Israël.

*
* *

8. Élohim a exterminé les artisans (du mal),
La guerre a déserté les portes (des villes)[2],
On ne voit plus ni un bouclier, ni une lance,
Dans quarante mille (personnes), en Israël

*
* *

9. Mon cœur se réjouit des chefs d'Israël,
Des gens dévoués dans le peuple;
Bénissez Yahwé!

*
* *

10. Vous qui montez sur de blanches ânesses,
Vous qui êtes assis sur des tapis[3],
Et vous, voyageurs sur la route,
Parlez-en (entre vous)!

*
* *

11. Plus fort que le bruit des tireurs[4] entre les abreuvoirs,
Qu'on y proclame la justice de Yahwé,
La vertu de sa délivrance en Israël,
Qu'alors (seulement) le peuple de Yahwé descende[5] aux portes!

*
* *

12. (Dieu nous dit :) Réveille-toi, réveille-toi, ô Débora!
Réveille-toi, entonne un cantique;
Lève-toi, ô Baraq!
Fais des captifs, ô fils d'Abino^{c}am!

*
* *

13. Alors le petit reste descendit contre les puissants,
Le peuple de Yahwé[6] descendit à mon appel avec des héros.

1. Visiblement la femme du juge Šamgar; elle n'a rien de commun avec son homonyme Ya^{c}ël, femme de Ḥéber le Qênite, qui a tué le général chananéen Sisara (v. 24 = IV, 17-22).

2. A lire יְכַחֵד אֱלֹהִים חָרָשִׁים אָזַל לָהֶם מִשְּׁעָרִים au lieu de l'inintelligible יבחר אלהים חדשים אז לחם שערים.

3. Lisez סָדִין, « vêtement, étoffe », au lieu de מִדִּין.

4. מְחַצְּצִים, participe actif de חַצֵּץ, « tirer des flèches » (חֵץ). Des disputes bruyantes, aboutissant à de vrais combats, ont souvent lieu entre les nomades près des abreuvoirs, où chacun veut puiser le premier.

5. Lisez יֵרְדוּ au lieu de יָרְדוּ.

6. Joindre ensemble עַם יהוה.

***

14. D'Éphraïm vinrent ceux qui ont leur racine dans ᶜAmâlêq[1],
Après lui[2] (vint) Benjamin avec ses peuplades,
De Makir (? vinrent) des commandants,
De Zabulon (?), ceux qui manient la verge du scribe.
15. Les princes d'Isachar se joignirent à Débora,
Isachar fut le soutien de Baraq,
Il se répandit dans la vallée à sa suite.

***

15 *de*. Reüben aime les dissensions;
Il a des vues grandioses[3]!
16. Pourquoi es-tu resté entre les bornes,
Afin d'entendre les flûtes des pasteurs!
Reüben aime les dissensions;
Il a des vues grandioses!

***

17. Galaad habite au delà du Jourdain,
Et Dan, pourquoi pousse-t-il tant de gémissements[4]?
Aser demeure au bord de la mer
Et y reste pour veiller sur les golfes!

***

18. Zabulon est un peuple qui s'expose hardiment à la mort;
Naphtali aime à gravir les hauteurs du sol.

***

19. Les rois vinrent, combattirent;
Les rois de Chanaan combattirent alors,
A Taᶜanach, près des eaux de Megiddô;
Ils n'en ont pas tiré le moindre profit.

***

20. Du ciel (les étoiles) combattirent;
De leurs orbites, les étoiles combattirent contre Sisara.

***

21. Le torrent Cison les a emportés.
Torrent Qedûmîm[5], torrent Cison,
Vous avez abattu les corps des forts[6]!

1. Nom de montagne (Juges, XII, 15).
2. אחריו pour אחריך et בעממיו pour בעממיך.
3. לִבּוֹ pour לֵב.
4. אֲנִיּוֹת (adverbialement) יָגוּד pour יָגוּר אֳנִיּוֹת.
5. A lire תְּדָרְכוּ נַפְשׁוֹ (ou נַפְשׁוֹת) עֹז au lieu de תִּדְרְכִי נַפְשִׁי עֹז.
6. Nom d'un affluent du Cison.

***

22. Alors on a brisé les sabots des chevaux,
Rendant impossibles les sauts (futurs),
Les sauts (futurs) des vaillants (cavaliers ennemis).

***

23. Maudissez Meroz (?), dit l'ange de Yahwé,
Maudissez bien ses habitants,
Car ils ne sont pas venus au secours de Yahwé,
Au secours de Yahwé avec des héros !

***

24. Soit bénie parmi les femmes Yaʿêl,
Épouse de Ḥéber, le Qênite,
Parmi les femmes de la tente qu'elle soit bénie !

***

25. Il (Sisara) lui demanda de l'eau, elle lui donna du lait,
Dans un bol des riches, elle lui apporta de la crème.

***

26. Elle étendit la main vers le piquet,
Sa droite vers le marteau des travailleurs,
Elle frappa Sisara, lui aplatit la tête ;
Elle le blessa et lui transperça lés tempes.

***

27. A ses pieds. il est abattu et gît affaissé,
A ses pieds il est abattu, affaissé.
Là où il s'est abattu, il est tombé inanimé.

***

28. Elle regarde par la fenêtre,
La mère de Sisara parle anxieuse à travers le grillage :
Pourquoi son char tarde-t-il de rentrer?
Pourquoi ses chars marchent-ils si lentement?
29. Ses sages princesses lui répondent,
Elle-même se reprend en ses paroles :
30. N'est-ce pas? ils s'occupent de partager le butin,
Une femme ou deux par tête d'homme,
Sisara aura un lot d'étoffes teintes.
Un lot d'étoffes teintes de diverses couleurs,
Les teintures les plus variées pareront le cou du triomphateur[1]!

1. Lire שֹׁלֵל pour שָׁלָל ; cf. as. *šalilu* ; la correction courante שֵׁגָל, « épouse », convient moins, ce mot ne désignant que la femme d'un roi. L'orgueil maternel devait aussi s'intéresser plutôt au triomphe prochain de son fils qu'à la satisfaction de sa bru.

*
* *

31. Ainsi périssent tous tes ennemis, ô Yahwé!
Et que tes amis ressemblent au Soleil lorsqu'il brille de toute sa splendeur!

Le chant de Débora date d'environ 170 ans après la mort de Josué; son témoignage au sujet de l'état politique et religieux du peuple conquérant a donc pour nous la plus haute importance. Quelques remarques à ce sujet ne paraîtront pas superflues.

Bien qu'au point de vue politique les tribus fussent tout à fait indépendantes les unes des autres, elles eurent la conscience de former une seule nation sous le nom de *Benê Israël* ou *Israël* tout court. Leur lien national consistait dans le culte du Dieu Yahwé, à qui on attribuait le fait d'avoir marché dans la direction du Sinaï, en faisant trembler le ciel, la terre et les montagnes, et le Sinaï en particulier. Le poète, qui mentionne ces légendes, ne se donne même pas la peine de dire quel endroit a été le point de départ de ce voyage extraordinaire, ni en compagnie de qui le voyage a été accompli. Des poètes plus récents, qui ont partiellement emprunté ce passage, n'ont pas manqué d'indiquer qu'il s'agit de la sortie d'Égypte par Israël (Ps., LXVIII, 8) et de la scène législative sur le Sinaï. Débora a donc supposé que tout Israël comprendrait ses paroles malgré leur concision excessive. Pour nous, cela signifie que les récits du Pentateuque relatifs à la sortie d'Égypte et au séjour du désert formaient alors des légendes populaires répandues chez toutes les tribus. Quant à la division territoriale, nous la trouvons identique à celle qui est donnée dans la source dite sacerdotale. De plus, les Rahélides, Éphraïm, Manassé et Benjamin envoient des troupes auxiliaires aux tribus de Zabulon et Nephtali, dont la première est léaïde, l'autre rahélide secondaire, tandis que les tribus rahélide secondaire et léaïde pure Dan et Aser, qui demeuraient en voisinage du champ de bataille, sont restées chez elles. L'intérêt local déterminait tout dans cette occurrence comme dans beaucoup de cas analogues. Des traits distinctifs entre ces deux divisions dont l'une, selon certains critiques, n'aurait jamais été en Égypte, n'existaient pas, et notre poète atteste la vanité de cette hypothèse.

SUPPLÉMENT

L'Inscription de Mêšaᶜ, roi de Moab.

TEXTE[1]

1 אנך · משע · בן · כמשכׄן · מלך · מאב · הד
2 יבני | אבי · מלך · על · מאב · שלשן · שת · ואנך · מלכ
3 תי · אחר · אבי | ואעש · הבמת · זאת · לכמש · בקרחה · במׄסבׄ · מ
4 שע · כי · השעני · מכל · השׄלכן · וכי · הראני · בכל · שנאי | עמׄרׄ
5 י · מלך · ישראל · ויענו · את · מאב · ימן · רבן · כי · יאנף ·
כמש · באר
6 צה | ויחלפה · בנה · ויאמר · גם · הא · אענו · את · מאב | בימי ·
אמר · נׄא[מה]
7 וארא · בה · ובבתה | וישראל · אבד · אבד · עלם · וירש · עמרי ·
את · כל · אר
8 ץ · מהדבא | וישב · בה · ימה · וחצי · ימי · בנה · ארבען · שת · ויׄשׄ
9 בה · כמש · בימי | ואבן · את · בעלמען · ואעש · בה · האשוח · ואבׄןׄ
10 את · קריתן | ואש · גד · ישב · בארץ · עטרת · מעלם · ויבן ·
לה · מלך · י
11 שראל · את · עטרת | ואלתחם · בקר · ואחזה | ואהרג · את · כל ·
העם · מׄ
12 הקר · רית · לכמש · ולמאב | ואשב · משם · את · אראל · דודה · ואס
13 חבה · לפני · כמש · בקרית | ואשב · בה · את · אש · שרן · ואת · אש
14 מחרת | ויאמר · לי · כמש · לך · אחז · את · נבה · על · ישראל | וא
15 הלך · בללה · ואלתחם · בה · מבקע · השחרת · עד · הצהרם | ואח
16 זה · ואהרג · כלה · שבעת · אלפן · גברן · וגׄרׄן · וגברת · וגׄרׄ
17 ת · ורחמת | כי · לעשתר · כמש · החרמתה | ואקח · משם · ארׄ[א

1. Ce nouveau rétablissement du texte est dû en grande partie à l'excellente revision (*Nachprüfung*) de M. M. Lidzbarski, parue dans *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Erster Band, Erstes Heft (p. 1-10), Giessen 1900.

18 לי · יהוה · ואסחב · הם · לפני · כמש | ומלך · ישראל · בנה · את
19 יהץ · וישב · בה · בהלתחמה · בי | ויגרשה · כמש · מפני · ו
20 אקח · ממאב · מאתן · אש · כל · רשה | ואשאה · ביהץ · ואחזה ·
21 לספת · על · דיבן | אנך · בנתי · קרחה · חמת · היערן · וחמת
22 העפל | ואנך · בנתי · שעריה · ואנך · בנתי · מגדלתה | וא
23 נך · בנתי · בת · מלך · ואנך · עשתי · כלאי · האשו[ח · לח]ין · בקרב
24 הקר | ובר · אין · בקרב · הקר · בקרחה · ואמר · לכל · העם · עשו · ל
25 כם · אש · בר · בביתה | ואנך · כרתי · המכרתת · לקרחה · באסר
26 י · ישראל | אנך · בנתי · ערער · ואנך · עשתי · המסלת · בארנן · ו
27 אנך · בנתי · בת · במת : כי · הרס · הא | אנך · בנתי · בצר · כי · עין
28 [הא · בא]ש · דיבן · חמשן · כי · כל · דיבן · משמעת | ואנך · מלכ
29 ת[י · שלש] · מאת · בקרן · אשר · יספתי · על · הארץ | ואנך · בנת
30 י · [בת?] · [מה]ד[ב]א · ובת · דבלתן | ובת · בעלמען · ואשא · שם · את · מעד
31 [ני · הבקר · ואת · מיטב] · צאן · הארץ | וחורנן · ישב · בה · בש[ם?] · וק[דר?] · אש
32 [ישמעאל? מעלם? וי]אמר · לי · כמש · רד · הלתחם · בחורנן | וארד · ו[אל?
33 תחם · בקר · ימן · רבן? · וי]שבה · כמש · בימי · ועל · [י]דה · משם · עש[רן?]
34 [שמרן? · . . . . מא]ש · שדד | ואנ[ך ·]

REMARQUES PHILOLOGIQUES

L. 1. Le second élément du nom du père de Mêšaᶜ, כמשכן, dont la lecture vient d'être rendue vraisemblable par M. Lidzbarski, peut représenter aussi bien le verbe כָּן, que le substantif כֵּן ou כֶּן. Dans le premier cas : « Kamoš est » formerait parallèle à יֵהוּא (pour יהוא), « Yahwé est » ; dans le second,

« Kamoš est une base, un appui », rappellerait le nom royal יְהוֹאָשׁ ou יוֹאָשׁ, « Yahwé est une base, un appui (אָשׁ de אשש, « fonder, mettre les bases »). כן paraît même avoir été le nom d'un dieu syrien particulier.

L. 3. קרחה, « dépouillement ». Le nom de la ville nouvellement construite par Mêšaᶜ semble être dû d'abord à son emplacement dans une clairière pratiquée au milieu d'une forêt à laquelle le mur appelé חמת היערן (21), « mur des forêts », fait visiblement allusion. Mais il se peut encore que ce nom ait pour but de rappeler l'état de deuil dans lequel le peuple de Moab se trouvait alors par suite de la suprématie du royaume d'Israël. On sait que l'hébreu קָרְחָה désigne spécialement le rite funèbre consistant à s'arracher des touffes de cheveux près du milieu du front (Lévitique, xxi ; 5. Amos, viii, 10; *passim*). Les deux derniers mots de cette ligne doivent fournir le nom exact de l'endroit où Mêšaᶜ avait construit la nouvelle במת, (= בָּמָה, « haut lieu »); le remplacement de l'impossible במשׂ מ | שע, par בנסך . י | שע, « avec la libation de salut » (Lidzb.), est donc inadmissible. Peut-être cet endroit s'appelait-il מֵסַב משע, « cercle de Mêšaᶜ », c'est-à-dire lieu où le roi Mêšaᶜ avait l'habitude de se réunir avec ses amis (Cantique, i, 12).

L. 4. La lecture השלכן étant presque sûre (Lidz.), il faut voir dans הַשְׁלְכַן le synonyme de l'hébreu הַדֹּרְכִים (cf. l'arabe سلك), avec la nuance de « fouler, écraser, opprimer » (Isaïe, lxiii, 3).

L. 5. Entre מלך et ישראל, il manque la préposition עַל; c'est probablement une construction purement moabite.

L. 6. D'après l'exposé de Lidzbarski, la lecture כדבר est exclue; les traces visibles des deux premières lettres semblent conduire à מא ou נא. Celui-ci peut être complété en נְאֻם (נְאֻמֹה) : « C'est de mes jours qu'il a prononcé sa parole, son oracle »; l'allure de la phrase ne laisse rien à désirer. Pour la construction, voyez Ézéchiel, xiii, 6-7. J. Halévy.

(*A suivre.*)

Le Sumérisme et l'Histoire babylonienne.

Dans le trimestre précédent, j'avais l'intention de répondre en quelques mots au curieux article que M. T. G. Pinches a publié dans le *Journal asiatique* anglais (January 1900, p. 75-96) sous le titre *Sumerian or Cryptography*, titre évidemment très prémédité et destiné à faire rire la galerie de la sottise des antisuméristes qui considèrent comme un idéographisme babylono-sémitique la rédaction dans laquelle les déchiffreurs des cunéiformes avaient cru voir la langue d'une population allophyle apparentée aux Touraniens de l'Asie centrale et septentrionale. La réponse à un auteur qui, de son propre aveu, ignore presque tout ce qui a été écrit sur la question sumérienne depuis plus de vingt ans, n'aurait pas été difficile à formuler. Une observation de M. Winckler sur ce travail arriéré m'a épargné la peine de perdre inutilement le temps. Le savant assyriologue berlinois, qui est cependant un « sumériste » d'une orthodoxie immaculée, caractérise comme il suit l'article en question : « T. G. Pinches cherche à démontrer ce qui est déjà considéré comme depuis longtemps démontré, savoir : 1° que le sumérien est une langue réelle ; 2° que les représentants de cet idiome étaient une nation particulière ; 3° que les Babyloniens sémitiques ont reçu de cette nation leur culture intellectuelle. Il serait triste pour l'assyriologie si les faits précités n'étaient appuyées que par des preuves pareilles à celles que Pinches présente en ce lieu » (O. L. Z., 1900, col. 111). Cela nous paraissait suffisant pour refroidir sa combativité trop tardive et avec des armes mises depuis de longues années dans des cabinets de décombres. Par acquit de conscience, nous reviendrons à certaines remarques de M. Pinches dans les notes prochaines. Ici, nous nous bornons à protester une fois de plus contre la reproduction peut-être involontaire de la contre-vérité dévergondée répandue par mes premiers adversaires, savoir que, suivant moi, le système sumérien serait une *cryptographie*. Dans l'intérieur de son article, M. Pinches emploie lui-même le terme « idéographie » dont je me sers pour dési-

gner cette graphique; pourquoi appliquer en tête du travail à la thèse adverse une qualification inepte que j'ai toujours repoussée avec indignation? Mais passons. En traçant ces lignes, je n'insisterai même pas sur cette affirmation cavalière de M. Winckler que la question sumérienne est déjà close depuis longtemps; pour M. Oppert elle n'a même jamais été ouverte. Nous ne discutons plus avec des gens pour lesquels la discussion scientifique devient inutile devant l'infaillibilité intuitive qui leur est particulière. Nous avons à revenir au même problème avec une perspective nouvelle qui nous est présentée dans l'ouvrage récent du Révérend Hugo Radau, professeur au General Theological Seminary de New-York, et intitulé *Early Babylonian History down to the end of the fourth Dynasty of Ur* (London, 1900). Le savant Américain, en fait de littérature antisumérienne, dont le foyer principal déploie son activité incessante à Paris depuis 1873, n'est guère plus avancé que M. Pinches; il accorde entière confiance à certains sumérologues allemands, surtout à MM. Lehmann et Weissbach, sans se soucier des réponses que je leur ai opposées ni des remarques faites dans un sens antisumérien par des assyriologues comme MM. Jérémias, Jastrow et Thureau-Dangin; sa manière de repousser l'idéographisme est tout aussi autoritaire que celle des anciens champions, mais chez lui on trouve carrément et honnêtement prononcé le vrai motif qui le détermine à maintenir l'antériorité des Sumériens sur les Sémites en Babylonie. Avec un adversaire aussi franc, on est heureux de discuter un problème sans se sentir constamment sous le coup d'injures personnelles. L'argument le plus fort de M. Radau tire son origine d'une psychologie ethnique aujourd'hui périmée, au moins en partie, savoir l'infériorité de la race sémitique; mais ce faux-fuyant est largement compensé par l'avantage d'avoir sous les yeux les plus anciens documents qui ont seuls l'autorité nécessaire pour décider la question d'origine. On est également heureux de constater dans l'exposé de M. Radau l'aveu de certains points historiques et philologiques que j'ai, depuis bien des années, établis dans mes études assyriologiques, et s'ils n'y sont pas cités en mon nom, — la liste bibliographique n'enregistre que la *Revue sémitique*, qui ne date que de 1893, — il n'en est

pas moins pour moi une grande satisfaction de les voir acceptés par un nouveau collègue et faire leur chemin, même chez ceux qui hésitent encore à admettre la conclusion finale à laquelle mes études ont abouti dans le domaine assyriologique.

LA POSITION SUMÉROLOGIQUE DE M. RADAU

On peut écrire une histoire chinoise, indienne, égyptienne, grecque et de n'importe quelle autre nation sans soulever le moins du monde la question obscure et au fond insoluble des origines. Il n'en est pas ainsi dès le moment qu'on s'adresse à la littérature babylonienne pour y puiser les renseignements indispensables pour la composition non seulement d'une histoire proprement dite, mais aussi de tout ce qui y touche d'un côté quelconque : religion, administration, vie civile et politique, en un mot l'ensemble de la culture intellectuelle résumée sous la rubrique de ce que nous nommons civilisation. Cette littérature se présente à nous sous deux formes rédactionnelles qui ont l'air d'être deux langues très différentes l'une de l'autre. Noms propres, noms communs, verbes, particules s'énoncent presque toujours par deux séries d'expressions phoniquement distinctes, mais au fond équivalentes. La langue des textes sémitiques est naturellement celle des Babyloniens sémites, mais l'autre graphique représente-t-elle une langue et par conséquent une population non sémitique? Une partie des assyriologues répondent par l'affirmative et appellent cette langue « sumérienne »; l'autre partie ne voit dans le « sumérien » qu'une espèce particulière d'idéographisme qui se désigne mieux par « idéophonie » ou « allographie », et destinée dès le début à exprimer la langue sémitique en question, à côté de laquelle il n'y en avait pas d'autre qui eût eu une influence perceptible sur la littérature babylonienne.

Citons textuellement l'introduction de M. Radau, en tant qu'elle s'occupe de la question sumérienne :

« No nation can look back upon such a long time of recorded history as can the Ancient Babylonians. Recent excavations have brought to light tablets, which show us that in the

land between the Tigris and the Euphrates there existed a highly civilized nation as early 5000 B. C., a nation which had its system of signs in which to express it. This fact alone would make the study of old Babylonian history full of interest. The study, however, is not only interesting, but also of great historical moment. We are informed by the Bible that Abraham, the Ancestor of the Jewish race, came from Ur of the Chaldees. If we want to follow up the history of Abraham and his ancestors we are at once thrown into contact with Old Babylonia. Abraham, according to Archbishop Ushers chronology, lived at about 1900 B. C. At this time Babylonia had long outgrown its infancy. Amraphel, king of Shinar (the Babylonian Hammurabi), does not merely claim authority over Babylon, but he bears the proud title « king of the four korners of the world », thus showing that the countries north and south, east and west of Babylonia were subject to him. This Ḥammurabi records his mighty deeds in inscriptions written in two different languages. We are therefore led to conjecture that there must have been two different peoples in the country, differing from each other in speech. These two languages vary widely in grammatical construction and arrangement. They have been called by scholars the « Sumerian » and the « Semitic-Babylonian » languages respectively. An examination of them shows that the Sumerian was the original one in the Old Babylonia. The Sumerians must consequently have been the people who invented this system of writing, called the « Cuneiform Script ». If this is so — and it can hardly be denied — it would follow that there must have been a time when the Sumerians were the sole possessors of Babylonia. And if the Sumerians were the originators of this system of cuneiform writing and the original inhabitants of Babylonia, the question arises, when did the « barbarians », who adopted the Sumerian mode of writing in order to express their Semitic language, invade the country? Whence did they come? Did they come from the north or from the south? If they came from the north, where was their original home? If they, on the contrary, came from the south, from what part of the south? These are all questions difficult to answer. A due consideration

however, will be given to them, when we come to consider the times of Lugalzaggisi.

« True, it has been maintened by very eminent scholars during the last twenty years, that we should not look for two distinct races in Babylonia, but only for *one race*, using two *different modes of writing*, this race being asserted to be the *Semitic*. But, if we postulate only one race, using two different « modes of writing », how well educated must the people have been at so early a time as 4000 B. C. to be *able* to use two such widely differing « modes of writing »! That would presuppose a development of a least two to three thousand years and a civilization which would be without parallel in the history of mankind. »

Voilà le lecteur bien endoctriné : dès l'entrée en matière on lui affirme les thèses suivantes :

1° Hammurabi a fait des inscriptions en deux langues, en sumérien et en sémitique.

2° L'idiome sumérien étant le plus ancien en Babylonie, il en résulte que les Sumériens sont les inventeurs de l'écriture cunéiforme.

3° Il en résulte encore que les *Barbares* (sauf votre honneur!) qui ont adopté le système graphique sumérien pour exprimer leur langue sémitique sont des envahisseurs venus du nord ou du sud.

4° Quelques assyriologues maintiennent, il est vrai, depuis vingt (lisez : « vingt-sept ») ans, qu'il n'y avait qu'*une seule race* faisant usage de deux *différents modes d'écrire*, mais alors, comment concevoir que cette race de Sémites barbares ait pu être, vers l'an 4000 avant le Christ, *capable d'employer* deux modes d'écrire si divergents qui supposent un développement antérieur d'au moins deux ou trois mille ans et une civilisation sans parallèle dans l'histoire.

M. Radau ne s'est pas souvenu que les antisuméristes n'ont admis le caractère allographique du prétendu sumérien qu'après avoir prouvé que le syllabaire cunéiforme, par ses consonnes primitives א, ט, צ, ק, par ses trois voyelles fondamentales *a*, *i* (*e*), *u*, par l'impossibilité d'exprimer deux consonnes sans une

voyelle intermédiaire, ainsi que par la valeur de ses phonèmes, réfléchit exclusivement le caractère constitutif de la langue babylono-sémitique. Comme inventeurs des cunéiformes, les Sémites sont donc nécessairement les premiers habitants de la Babylonie, et les Sumériens, s'il était possible de maintenir leur existence par des raisons encore inconnues, seraient tout au plus des envahisseurs ayant adapté l'écriture sémitique à leur idiome national, ainsi que l'ont fait à diverses époques beaucoup d'autres peuples allophyles, comme les Susiens, les Pré-Arméniens, les Mitaniens et les Perses. Sous cette perspective, les anciens rois babyloniens *En-shag-kush-an-na* et *Uru-ka-gi-na*, qui ont régné, d'après M. Radau, vers 4500, et, à plus forte raison, leurs successeurs et tout particulièrement Hammurabi, seraient des Sumériens fortement sémitisés, mais ayant réussi à imposer leur langue native aux Sémites subjugués, même dans les provinces et aux époques où l'idiome sémitique prédominait et parvenait même à se faire employer dans les inscriptions officielles. Cette solution était au moins de nature à solliciter l'attention de ceux qui croient à la réalité d'une langue et d'une race sumériennes en Babylonie. M. Radau s'est bien gardé d'envisager cette alternative, qui aurait cependant levé comme par enchantement le gros obstacle du dualisme graphique et n'aurait laissé au crédit des Sémites que la seule invention de l'écriture cunéiforme. Il a mieux aimé déclarer de sa propre autorité l'autochtonat des Sumériens et repousser d'emblée les antisuméristes par l'argument courant dans certains milieux que la civilisation supposée par leur thèse ne peut psychologiquement être accordée aux Sémites barbares. S'il s'agissait de la race aryenne, il est à présumer que le jugement de M. Radau aurait été absolument le contraire !

A propos du roi *Lugal-zag-gi-si*, M. Radau aborde de nouveau la question sumérienne (p. 141-150) ; le passage étant trop long pour être verbalement cité, nous le résumerons partiellement en nous tenant cependant aussi strictement que possible aux expressions du savant auteur, qui prouve d'une manière convaincante l'origine sémitique de toutes les dynasties babyloniennes des époques primitives à partir de l'an 4500.

« Nous procédons à considérer la nationalité de Lugalzaggisi et de ses prédécesseurs dans le gouvernement de la Babylonie. A cela se rattache la question sumérienne. Devons-nous admettre dans l'ancienne Babylonie deux nations, chacune avec son dialecte propre, ou bien y avait-il un seul peuple employant deux différents modes d'écritures?

« Des savants de grande valeur (eminence) se sont rangés de chaque côté.

« Parmi ceux qui soutiennent qu'il y a seulement une nation, la nation sémitique, doivent être spécialement notés Halévy et Thureau-Dangin. Les savants qui tiennent que les Sumériens formaient la population originale de la Babylonie sont, entre autres, Sayce, Hilprecht, Hommel, Haupt, Jensen, Lehmann, Delitzsch (Schriftsystem) et Weissbach. D'après ces autorités, les Sumériens ont inventé le système de l'écriture cunéiforme et possédaient leur propre langue (agglutinative) et leur propre grammaire. Plus tard, lorsque les barbares, nommés Sémites, envahirent la contrée, ceux-ci adoptèrent le système d'écriture inventé par les Sumériens, afin d'exprimer avec son aide leur propre langue.

« Écoutons les deux savants qui peuvent de droit (fairly) être cités comme représentants de ces vues adverses.

« Hilprecht argue que Lugalzaggisi n'est qu'une traduction sumérienne de son vrai nom sémitique *Sharru-mâli-emûqi-kêni*, « roi plein de puissance ferme »; puis il signale dans son inscription des phrases sémitiques comme celles de « depuis la mer inférieure du Tigre et de l'Euphrate jusqu'à la mer supérieure », « depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher », et d'autres encore qui rappellent la phraséologie des monarques assyriens les plus récents, ainsi que l'emploi de l'idéogramme *da-er*, qui est visiblement tiré du babylonien sémitique *dâru*, « éternel ». Les prédécesseurs de Lugalzaggisi portent aussi de bons noms sémitiques : ***Me-silim*** (roi de Kish) = ***Parṣe-ushallim***, « il accomplit les commandements », ***Lugal-shug-gur*** = ***Shar-kurummat-samê***, « roi de la nourriture du ciel ». Ce dernier est patesi de Shirpurla (Lagash); les autres noms de rois ne font pas exception : ***Ur-Ninâ*** = ***Kalbi-Ninâ***, « serviteur de Ninâ »; ***E-anna-tum*** = ***Bêt-samê-***

ukîn, « la maison du ciel est stable »; ***En-anna-tum* = *Bêl-shamê-ukîn***, « Bel a consolidé le ciel »; ***En-temena* = *Bêl-temenna***, « Bel est une base »; ***En-he-gal* = *Bel-higalli***, « seigneur d'abondance »; ***En-shag-kush-anna* = *Bêl-mushtali-shame***, « le seigneur est un sage du ciel »; ***Ur-Ba'u* = *Kalbi-Ba'u***, « serviteur de Ba'u »; ***Gu-de-a* = *Nabiu***, « annonciateur »; ***Dun-gi* = *Ba'u-ukîn***, « Ba'u a établi »; ***En-a-kal-li* = *Bêl-êmûqe***, « maître de force »; ***Lugal-ki-dub-ni-du-du* = *Sharru-manzazu-ushaklil***, « le roi a fini la place »; ***Lugal-kisal-si* = *Sharru-shapik-kisalli***, « le roi est constructeur de la terrasse ».

« Voici maintenant quelques-uns des sémitismes que l'on rencontre dans les inscriptions les plus anciennes : *ul-la* (Urukagin, Entemena) = as. *ullû*; *e-he-gal-kalamma* = *bît-higalli-kalâmi*; *zu-ab* (Ur-Ninâ) = *zuabu*; *da-er* = *dârû*; *ha-lam* = *halaqu*; *ab-ba* = *abu*; *gi-na* = *kênu*; *dam-ha-ra* = *tamharu*; *kalam-ma* = *kalâmu* (r. כלל, כלי); *u-ma-an* = *ummânu* (r. אמם); *mash-ga-na* = *mashkanu*; *u-rig* = *urqu* (r. ורק); *sa-dug* = *sattûqu*; *zigga* = *zâqu* (héb. זיק); *shu-nu* = *shurinnu*. Il y a plus, dans un texte sumérien très ancien, on trouve, au lieu de la forme ordinaire *shu ba ti*, « il (ils) a (ont) reçu », les formes sémitiques correspondantes : *imhur*, *imhuru*, *imhura*.

« Un nombre aussi considérable et aussi varié de sémitismes trouvés dans les textes de ces rois, qui sont ordinairement supposés être sumériens, suffit certainement à montrer que presque *tous* les rois de qui nous avons quelque connaissance doivent être et sont probablement des rois sémitiques. »

D'ici à la fin, M. Radau revient à son opinion sur la réalité du sumérien. Je traduis intégralement :

« Mais cela doit-il nous justifier de dire, avec Thureau-Dangin : *Nous écarterons l'hypothèse d'une langue non sémitique* (R. A., IV, p. 73), et appeler les deux modes d'écrire (le Sémitique et le Sumérien) *l'un où domine le phonétisme*, *l'autre où domine l'idéographisme*? Il est vrai que le même savant dit (*ibid.*) : *Le phonétisme paraît avoir été dégagé de l'idéographisme dès une très haute antiquité par les habitants de la*

Babylonie du nord..... Avec les rois d'Agadé le phonétisme se complète et tend en même temps à se répandre de plus en plus, ainsi qu'en témoignent les inscriptions de Kish, qui, idéographiques avec Me-silim, Ur-zag-ud-du et Lugal-tar-si, deviennent phonétiques avec les rois..... Uru-mu-ush et Ma-an-ish-tu-su. Mais ici la difficulté est celle-ci : Si le peuple, à un temps aussi reculé que 4200 av. J.-C., pouvait employer et écrire et comprendre ces deux modes d'écrire aussi largement différents (*idéographisme* et *phonétisme*), et si Hammurabi (vers 2288) pouvait écrire ses inscriptions en deux colonnes, la colonne *idéographique* et la colonne *phonétique*, combien le peuple dut-il être excessivement instruit et hautement civilisé à cette époque éloignée (how extremely educated and highly civilized must people have been at this distant epoch) ! Cela suppose une civilisation et une instruction si hautes et si développées qu'elles sont sans précédent dans l'histoire de l'humanité (This presupposes a civilisation and learning so high and developed as to be without precedent in the history of mankind). Pour un développement pareil nous devons, dans tous les cas, admettre une longue série de siècles. »

Jusqu'ici nous entendons la simple répétition du préjugé ancré dans certains esprits, qui refusent aux Sémites un degré de civilisation qu'ils n'auraient pas trouvé extraordinaire chez les Chinois, les Mongols, les Égyptiens et surtout chez les Aryens. Tout le monde accepte le fait historique que les Perses de l'époque des Séleucides se sont tellement approprié l'écriture et la langue araméennes, qu'après le court espace d'environ 472 ans (de 246 av. J.-C. à 226 après J.-C.), le premier roi sassanide a pu écrire des inscriptions en deux rédactions très différentes, en *pehlevi* ordinaire et en ce qu'on appelle *chaldéo-pehlevi*. Et cependant leur contact avec les Araméens ne date que depuis 560 (Cyrus); pourquoi donc trouver étonnant que les Sémites babyloniens aient été capables d'élaborer de leur propre fonds linguistique — ce qui est infiniment plus facile que de se pénétrer d'un génie linguistique étranger — un système phonétique tiré de l'ancienne idéographie, après un travail de développement graduel de plusieurs milliers d'années, et d'arriver à mettre sur des monuments épigraphiques deux colonnes

parallèles? Les milliers de syllabaires et de travaux linguistiques qui nous sont parvenus attestent les efforts faits par les Sémites pour l'éducation littéraire de la jeunesse; peut-on en dire de même en ce qui concerne les prétendus Sumériens? Du reste, la phrase finale du passage qui vient d'être cité montre bien les scrupules dont l'auteur se sent assailli; il demande une longue série de siècles pour que le système cunéiforme pût arriver au stage où nous le trouvons sous Hammurabi, et ne voit pas que l'histoire lui donne amplement satisfaction sous ce rapport.

M. Radau est beaucoup plus affirmatif pour repousser l'idée d'un dualisme rédactionnel :

« Et puis, appeler « idéographique » le mode d'écrire « sumérien » n'est guère *ad rem* (to call the « sumerian » mode of writing « ideographic » is not quite *ad rem*). Si nous avons des formes telles que ***hul***, ***mu-hul***, ***ba-hul***, la première peut être appelée « idéographique » et primitive, mais la seconde et la troisième formes ne le peuvent pas. ***Mu*** et ***ba*** montrent simplement que ***hul*** doit être tenu pour un verbe et non pour un adjectif. ***Mu*** et ***ba*** désignent la *personne* du verbe et nulle autre chose; ils n'appartiennent pas à l'idéogramme. Et comment devons-nous expliquer les « infixes » et les « postfixes », la formation verbale et toutes les autres particularités de cet *idéographisme*? Comment expliquer les tablettes et les syllabaires et les hymnes et les autres inscriptions qui se rencontrent dans ces deux « modes d'écrire »? Certes, ces faits prouvent assez forcément (prove conclusively enough) l'existence de deux langues différentes, le sumérien et le sémitique (voyez la très habile discussion à ce sujet dans le *Shamashshumukîn* de Lehmann, et dans la « Sumerische Frage » de Weissbach, spécialement aux pages 150 et suivantes). En voyant que les sémitismes se rencontrent dans presque (almost) toutes les plus anciennes inscriptions autant qu'elles nous sont connues, et que les gouvernants (rulers) eux-mêmes peuvent avoir été et étaient probablement des Sémites — qu'on nous permette de l'avouer (let us confess this) — alors surgissent d'autres questions : A quelle époque les Sémites sont-ils venus dans la contrée et ont-ils réussi à déterminer les habitants

à employer des expressions étrangères à leur langue? *D'où sont-ils venus?*

« A cette question diverses réponses ont été données. Les uns font de l'Afrique l'habitat originel des Sémites; d'autres le placent en Arabie. Hilprecht les fait venir de Giš-ban ou Harran, dans la Mésopotamie supérieure, durant le règne de Lugalzaggisi, qui aurait été le chef des envahisseurs. Mais Giš-ban n'est pas Harran, et Ur-Ninâ, qui est un Sémite, est antérieur à Lugalzaggisi.

« Maintenant, comme les Sémites étaient déjà maîtres de la Babylonie à l'époque si ancienne d'*Uru-kagina*, en 4500 av. J.-C., et avaient déjà adopté la langue sumérienne qu'ils mêlèrent avec leur propre langue, leur immigration doit se placer à 5000 av. J. C. à la moindre estimation. Nous devons donc pousser la civilisation (influence) vers une époque encore plus reculée. En tout cas, la civilisation et l'histoire remontent pour le moins à 6000 ans avant notre ère. »

Enfin, en traitant les règnes d'Alu-ušarshid (roi de Kish), Sargon Ier (roi d'Agadé), Lasirab (roi de Guti), Anu-banini (roi de Lulubi), rois qui rédigent en phonétique pure et forment la fin de la première époque de l'ancienne histoire babylonienne, M. Radau complète son idée sur les progrès accomplis successivement par les envahisseurs sémites venus du sud et poussant leurs conquêtes à travers la Babylonie jusqu'aux rives du Zab inférieur (p. 176-180).

« Les Sémites sont maintenant non seulement possesseurs de la totalité de la Babylonie, mais aussi maîtres des « quatre régions du monde » (*kishshat arbaim*). Malgré l'incertitude où l'on est sur la question de savoir si Sargon Ier exerçait le gouvernement sur Guti et Lulubi, il est certain que les Sémites étaient en possession de l'extrême nord, mais c'est sans raison qu'on en conclut qu'ils avaient envahi la Babylonie en venant du nord. Nous avons vu qu'environ 500 ans plus tôt, la dynastie d'Ur-Ninâ était déjà sémitique. Même avant Ur-Ninâ, nous entendons parler d'un certain Lugal-shug-gur, patesi de Shirpurla (Hilp. *Lugal-kurum-zikum*), contemporain de Mesilim, roi de Kish. Ce patesi est déclaré sémite par Hilprecht

lui-même, ce qui entraîne l'origine sémitique de toute sa dynastie, qui a probablement duré 200 ans. Cela nous donnerait une dynastie sémitique ayant régné à Shirpurla vers 4500 av. J.-C. Avant d'obtenir le gouvernement de cette ville, les Sémites ont dû attendre quelque temps ; la force et la puissance des Sumériens devait être affaiblie d'abord (Sumerian strength and power had to be weakened first). Dans ce cas, nous pouvons admettre une invasion sémitique vers 5000 av. J.-C., invasion qui ne vint pas probablement du nord, mais du sud.

« La marche des événements a vraisemblablement été comme il suit : Les Sémites, ayant envahi la Babylonie par le sud, avancèrent continuellement vers le nord, jusqu'au moment où ils trouvèrent une station d'arrêt. Pendant qu'ils étaient en Babylonie, ils connurent la civilisation et l'écriture des anciens Sumériens, qu'ils ont développées plus tard en conformité avec leurs propres idées. Quelques-unes de ces hordes sémitiques (Semitic hordes) restèrent sans aucun doute en Babylonie, en acquérant au cours des temps grande influence et puissance. La plus grande partie d'entre eux s'établirent dans le nord. C'est par cette raison que, vers 3800 av. J.-C., nous trouvons des Sémites répandus dans tout le nord, avec une langue propre à eux, mais qu'ils expriment au moyen de signes sumériens. C'est la seule raisonnable explication, car autrement, comment le peuple de Lulubi et de Guti, d'Agadé et de Kish a-t-il pu employer un « mode d'écrire » qui est indubitablement « sumérien »?

« Nous pouvons même faire un pas en avant. En Babylonie les Sémites adoptèrent tout à fait la langue sumérienne, avec quelques sémitismes par-ci par-là. Les Sémites d'Agadé et de Kish, qui vivaient très près des Sumériens, faisaient usage en général de la langue sémitique, employant seulement de temps à autre les expressions sumériennes, tandis que les Sémites qui demeuraient loin des Sumériens, savoir les Guti et les Lulubi, écrivaient et parlaient leur langue presque sans aucun mélange sumérien (with scarcely any sumerian admixture), tout en se servant des signes sumériens.

« Et si nous trouvons dans cet idiome sémitique si pur (Guti, Lulubi) une ou deux traces de la grammaire et de la

nomenclature (*she-zîr*) sumériennes, n'est-ce pas assez évident que les ancêtres du peuple de Guti et de Lulubi ont vécu quelque temps en Babylonie?

« D'autre part, si les ancêtres des Guti et des Lulubi venaient du nord, comment ont-ils pu acquérir le mode d'écrire qui, dans ce temps, ne se trouve que dans la vallée entre le Tigre et l'Euphrate? Mais, en admettant qu'ils sont venus du sud, ils ont dû traverser la Babylonie et se trouver en contact avec les Sumériens dont ils adoptèrent l'écriture. Et lorsqu'ils eurent quitté la vallée pour s'établir au nord de la Babylonie, ils prirent avec eux le mode d'écriture sumérien, par lequel ils sont devenus capables d'exprimer leurs propres pensées et sentiments sur de l'argile impérissable. *Les Sémites sont venus du sud.* »

J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

Une Version syriaque inédite de la Vie de Schenoudi.

TRADUCTION

Nous écrivons maintenant les actions remarquables du saint père *Schanoudin*, homme de Dieu.

---

1. Mes frères, rendons gloire au Seigneur de toute gloire, à celui qui s'est choisi les vases saints nécessaires à son service, et les a placés dans son église comme des flambeaux pour éclairer la création, afin que tous ceux qui demandent à entrer dans le royaume de Dieu les imitent dans leur conduite et reçoivent la couronne de la victoire. L'un de ceux-là que le Seigneur s'est choisi est l'élu et le saint père *Schanoudin*, dont nous nous proposons de raconter aujourd'hui l'histoire devant vous, afin que vous rendiez gloire à celui qui a fait briller ses qualités dans le monde pour la gloire de Dieu qui l'a choisi.

J'ai entendu, il est vrai, que Dieu dit à ses disciples et aussi à moi : « Ne révélez pas cette vision que vous avez vue, avant ma résurrection d'entre les morts », je révélerai (donc) les mérites du saint après sa mort[1]. Je lui ai encore entendu dire : « Celui qui garde mes commandements et les observe fera plus de travaux et de prodiges que je n'en ai fait. » Et maintenant nous commencerons, mes frères, et nous placerons la lampe, non sous le boisseau, mais sur le chandelier, pour qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison de ce monde.

2. Et d'abord, parlons, comme cela convient, du pays et

1. Cette préface semble bien annoncer un panégyrique, ou, comme le porte le texte arabe : un discours commémoratif.

du métier des parents de ce saint père Schanoudin[1]. Il était d'un village[2] de l'*Égypte supérieure* qui est la *Thébaïde* ; son père était cultivateur et possédait beaucoup de brebis[3] qu'il donna à garder à un pâtre. Le nombre des brebis augmenta et le pâtre ne put les garder seul, mais il demanda au père de saint Schanoudin de lui donner son fils pour l'aider à paître le troupeau, (en retour) il leur abandonnerait une petite partie de ses gages. Les parents de ce saint *Schanoudin*[4] le lui accordèrent, il passerait le jour avec lui et reviendrait tous les soirs coucher chez eux, car ils n'avaient pas d'autre enfant, et le pâtre prit Schanoudin avec lui, tous les soirs il l'envoyait coucher chez ses parents.

L'enfant se rendait alors près d'un étang qui était à côté de leur village, il enlevait ses habits et les cachait dans un arbre à côté de l'étang, puis il entrait debout dans l'eau jusqu'au cou[5], et élevait les mains au-dessus de l'eau vers le ciel en priant jusqu'au matin. Quand cela eut duré un certain temps, le père se fâcha, et la mère vint trouver le pâtre pour lui reprocher de ne pas envoyer l'enfant coucher chez eux, selon leur convention, de crainte qu'il ne lui arrivât à l'avenir quelque chose dans le désert. Le pâtre jura que tous les soirs il l'envoyait près d'eux. Aussi, quand le soir vint, le pâtre renvoya Schanoudin chez ses parents et le suivit de loin en se

1. Ce premier récit se trouve dans la version copte, p. 3-5, puis p. 633-635, et dans la version arabe, p. 305-307.

2. Copte : « Il y avait un bourg nommé Schenalolet, dans le nome de la ville de Schmin, c'est là qu'habitaient les parents justes de notre père béni. » — Le nom de Schénaloli figure aussi dans le texte arabe, p. 301. (Schmin ou Akhmin est *Panopolis*.)

3. Copte : Il avait quelques brebis, il les donna à un berger, afin que celui-ci les fit paître dans la campagne. Le berger dit au père d'apa Schnoudi : Donne-moi le petit garçon Schnoudi... » Le texte arabe développe un peu plus la même idée.

4. Copte et arabe : « La mère de l'enfant. »

5. Copte : Mais lui, apa Schnoudi, s'en allait vers un canal d'eau un peu éloigné du village ; et en ces jours-là c'était le mois de Tobi ; et ainsi il étendait les mains pour prier et l'eau lui montait jusqu'au cou. » L'arabe comme le copte ne parle pas des habits.

dissimulant pour voir où il allait[1]. Il le vit aller près de cet étang, quitter ses habits, entrer dans l'eau, élever ses mains vers Dieu en priant et il remarqua que ses doigts étaient brillants. Quand le pâtre eut découvert ce secret[2], il retourna à ses brebis plein d'admiration et en louant Dieu. Au matin, les parents[3] vinrent près du pâtre, il leur raconta la chose et leur remit leur fils *Schanoudin* : « Je ne suis pas digne, leur dit-il, de le garder avec moi, moi qui ne suis qu'un pâtre pécheur », et il leur raconta qu'il avait vu ses doigts briller comme des flambeaux.

3. Après ces dix jours[4], *Schanoudin* fut conduit par son père près d'un solitaire mortifié et saint pour que celui-ci lui imposât les mains et le bénît. Quand il approcha de la cellule[5], l'ermite connut en esprit son approche et il dit à des hommes importants qui étaient venus lui demander sa bénédiction : « Allons tous ensemble[6] nous faire bénir par le grand saint qui vient près de nous » ; ils le firent, et quand il vit le jeune *Schanoudin*, il lui prit la main, la plaça sur sa tête, lui demanda de prier pour lui et le conduisit à sa cellule avec les hommes qui étaient présents ; or l'un de ceux-ci avait un

1. Copte : « Et un jour parmi les jours, le berger marcha derrière le jeune garçon Schnoudi jusqu'à ce que (celui-ci) parvint au canal d'eau, et il y avait un sycomore au-dessus du canal. Alors l'enfant descendit dans l'eau et pria Dieu, ses mains en haut étendues vers le ciel. Le berger le suivit, il se cacha sous le sycomore afin de voir ce que faisait l'enfant, et le berger a souvent rendu témoignage disant... » Dans le copte et l'arabe, c'est le berger qui raconte cette histoire à Visa, disciple de Schenoudi, lequel est censé raconter l'histoire de son maître.

2. On peut aussi traduire comme dans le copte : Et le pâtre rendit témoignage (souvent depuis lors) de ce miracle.

3. Copte et arabe : « Son père. »

4. Copte et arabe : « Dix jours après que ces choses furent arrivées. » Cette seconde histoire se trouve dans le copte, p. 5-8, et dans l'arabe, p. 307-311. Dans le texte arabe, cette histoire est racontée à l'auteur par le berger précédent.

5. Copte et arabe : « Comme il approchait du monastère d'apa Bgoul, à un mille environ. »

6. Copte et arabe : « Allons au-devant de l'archimandrite. »

démon, et quand Schanoudin le vit, il prit un bâton[1] et le frappa; le démon s'écria : « Je sors de lui, ô Schanoudin, parce que, depuis que je t'ai vu, je brûle dans le feu », et il sortit à la vue de tous les hommes qui étaient présents. Cet ermite proposa au père de Schanoudin de le laisser quelques jours près de lui[2], et il le laissa. Or la mère de *Schanoudin* était la sœur de ce saint homme.

4. Au soir, *Schanoudin* se coucha d'un côté de la cellule, et le saint homme se tenait debout en prière de l'autre côté[3]; il vit un ange du Seigneur qui se tenait autour de l'enfant et le gardait, et cet ange lui dit : « Quand l'aurore brillera, prends l'habit que tu trouveras à côté de sa tête et revêts-en le jeune *Schanoudin*, car c'est l'habit du prophète *Élie*[4] que le Messie lui envoie, et sache que son nom montera vite et grandira, de sorte que l'on ne trouvera parmi les chrétiens aucun homme qui arrive à sa taille, car il fondera un grand monastère et y rassemblera un grand nombre de saints disciples. »

Au matin, ce solitaire, le père *Bgouli*, son oncle, se leva, et trouva les habits placés près de sa tête, comme l'ange l'avait dit, il éveilla Schanoudin, l'habilla avec les prières (accoutumées), et il fut moine. Le jour suivant, il se promenait autour de la cellule avec un autre solitaire, quand ils entendirent une voix du ciel qui disait : « *Schanoudin* est établi chef de tous les moines. » Ils se demandèrent s'ils avaient bien entendu cette voix et répondirent : « En vérité, nous avons entendu une voix qui disait : *Schanoudin* est établi chef

1. Copte et arabe : « Une bêche. »

2. Copte : « Attends jusqu'à ce que le temps soit arrivé, mon fils. »

3. Copte et arabe : « Apa Bgoul dormit seul dans une chambre, et il plaça le petit garçon Schnoudi seul dans une (autre) chambre. » On voit que la cellule « d'apa Bgoul » est ici assez confortable.

4. Le texte arabe est ici interpolé : « La ceinture a appartenu à Jean-Baptiste, le parent du Seigneur le Messie, et l'habit est celui d'Élie le batelier; le caleçon a été aux trois jeunes gens, et certes plusieurs les ont bénis et sanctifiés. » C'est donc ici un costume complet, on n'a oublié que la coiffure.

de tous les moines[1]. » Ils interrogèrent Schanoudin et ils lui dirent : « As-tu entendu cette voix ? » Et ils étaient dans l'admiration et disaient entre eux : « Cet enfant est arrivé du premier coup au degré suprême[2] », et ils louaient Dieu de ses dons infinis aux hommes.

5. Quand saint Schanoudin eut revêtu les habits que Dieu lui avait envoyés[3], il se mit à l'écart et professa seul la vie cénobitique dans des jeûnes continuels et des prières fréquentes. Pour sa réfection, il ne mangeait, au soir, que du pain et du sel, au point que son corps dépérit et qu'il ne lui resta que la peau sur les os. Sa vie cénobitique ressembla à celle du prophète *Élie* et de Jean-Baptiste[4]. Il acquit une profonde science et composa des ouvrages de prédication et sur la conduite des moines[5]. Il instruisait les moines et les séculiers, les vieillards et les enfants, chacun selon la justice et la convenance, et ils écoutaient ses paroles et ses préceptes qui étaient plus doux que le miel pour leur palais. Ses écrits furent reçus par tout le monde, il donna des règles à ses moines pour qu'ils les observassent toujours, et on témoigne qu'il ne donnait pas ces règles de lui-même, mais le Messie les fixait et les dictait par sa bouche. Il s'avança loin avec ses disciples dans les travaux du monachisme, tous les jours ils priaient douze fois, et durant chaque prière ils faisaient vingt-quatre génuflexions[6],

1. Copte et arabe : « Archimandrite du monde entier. »

2. Copte : « Vraiment, il sera d'une perfection consommée. »

3. Cette histoire figure dans le texte copte, p. 8-10, et dans le texte arabe, p. 311-314.

4. Copte : « Élie le thesbite, le cocher d'Israël. » Arabe : « Élie le batelier. »

5. Le ms. 144 du fonds arabe de la Bibliothèque Nationale de Paris contient (fol. 9-23) une homélie, dans laquelle le grand saint Abou Schelouda (Schnoudi), archimandrite universel, invite les hommes à se repentir de leurs péchés. Dans le catalogue de Zoëga, p. 378, 379, 380, 382, etc., sont cités des discours et des lettres de Schenoudi.

6. Mêmes nombres dans le copte et l'arabe. M. Amélineau a lu « vingt et une génuflexions de repentance » dans le copte, mais il avertit que son nombre est douteux et qu'il faut peut-être lire vingt-quatre.

et ce saint ne dormait pas durant la nuit, mais accordait seulement un repos d'une heure à ses yeux à cause de la faiblesse de son corps[1]. Il jeûnait beaucoup de semaines et ne mangeait pas, si ce n'est de samedi en samedi[2] ; pendant le jeûne des quarante jours, il ne mangeait qu'un peu de mets cuits[3]. Ce n'est qu'à ce moment qu'il cessait le jeûne, au point que toute sa chair se dessécha et ses yeux s'enfoncèrent dans leurs orbites très profondément à cause de l'abondance de ses pleurs et de ses larmes qui lui étaient plus agréables que le miel à la bouche. Il vivait en solitaire dans son monastère et il recevait la révélation de tout ce qui se passait dans le monde, il découvrait, à tous ceux qui venaient près de lui, leur conduite et leurs pensées. Il réprimandait chacun selon sa pensée et sa mesure, et intercédait pour eux auprès de Dieu pour qu'il leur pardonnât et en eût pitié[4].

6. Il arriva encore près de lui un homme très âgé[5], lequel lui fit dire qu'il voulait venir le voir, pour être béni par lui et pour lui demander de se souvenir de lui dans ses prières, pour que Dieu lui pardonnât ses péchés. — Notre père lui fit dire par son messager : « Si tu veux m'obéir, viens, si tu ne le veux pas, tu ne verras pas mon visage. » Il répondit : « Je ferai tout ce que tu ordonneras. » — Alors notre père le fit venir, et quand il arriva près de notre père, il se prosterna à terre devant lui. Notre père lui dit : « Confesse ton péché et fais-le connaître à cette assemblée si tu veux vivre et arriver

1. Copte et arabe : « Et dans la nuit il ne se couchait pas du tout, jusqu'à ce que la lumière parût; il prenait ensuite un peu de sommeil, afin que son corps ne pérît pas (trop) promptement. »

2. Copte : « Souventes fois aussi, il ne mangea pas du samedi au samedi. »

3. Copte et arabe : « Sans manger de pain, mais sa nourriture était des légumes et des baies bouillies (arabe : des graines). »

4. Cette fin se trouve d'une manière analogue dans le copte.

5. Cette histoire figure dans le texte copte, p. 10-12, et dans le texte arabe, p. 322-324. Le copte porte : « Il appartenait au village de Psenhoout, dans le nome de la ville de Psoi (Monchyeh) », et l'arabe : « Il était du village du Sahid, appelé Samhoud, dans le voisinage de la ville de Psoi. »

où nous aboutissons enfin. » Cet homme lui dit : « Un jour j'étais assis à côté de chez moi quand je vis passer un cavalier qui portait en évidence une bourse en bandoulière (un cordon de bourse sur sa tête *ou* son dos[1]). Je pris un glaive, le rejoignis sur le chemin, le frappai et il tomba mort, je pris la bourse croyant y trouver beaucoup d'argent qui m'enrichirait, mais je n'y trouvai qu'un tiers de dinar[2], je fis une fosse et y enterrai le mort. Voilà que je t'ai tout raconté, ô notre père, pour que tu me conseilles ce que je dois faire, pour être absous. » — Notre saint père Schanoudin lui dit : « Va maintenant à la ville d'*Akhmim*, tu trouveras son gouverneur et ses soldats qui entrent par la porte de la ville[3] en ramenant des voleurs qu'ils ont pris dans le vol, entremêle-toi à ces hommes, et dis que tu es des leurs. Et s'ils t'interrogent, assure que tu es l'un d'eux et que tu étais avec eux, afin que tu sois tué en même temps; que le sang que tu as répandu te soit remis et que tu gagnes la vie du monde futur. » Cet homme obéit au précepte de notre père, il alla, fut tué avec eux et obtint le royaume du ciel. — Disons tous : Gloire au nom du seul vrai Dieu, à lui la louange.

7. Une autre fois[4], un disciple de Schanoudin, nommé *Visa*, l'un des premiers qui fut avec lui, vint pour le voir[5]. Il l'entendit parler avec un autre, et quand il eut frappé et

1. Copte : « Portant une bourse à son cou. » Arabe : « Qui portait sur sa poitrine, de manière à être vue, une bourse suspendue par un lien de cuir. »

2. Copte : « Un quart de pièce d'or. » Arabe : « Trois deniers. » Dans ces deux versions, il enterre l'argent et non l'homme.

3. Copte : « Tu trouveras le duc qui, par le fleuve, va vers le midi. » Arabe : « Tu trouveras l'émir voguant dans une barque. » Ici le texte syriaque est le meilleur.

4. Cette histoire figure dans le texte copte, p. 17-18, et dans le texte arabe, p. 337-338.

5. Copte : « Il arriva un jour que notre Sauveur était assis avec mon père apa Schnoudi parlant avec lui, j'entrai, moi Visa, son disciple, désirant l'aborder. » Arabe : « Un jour pendant que le Seigneur le Messie s'entretenait assis avec mon père de la gloire des cieux, je m'avançai pour frapper à la porte avec l'anneau. »

qu'on lui eut répondu d'entrer, il ne trouva personne près de lui, mais le vit seul; quand il l'eut salué, il lui demanda avec instance : « Qui donc était avec toi, ô notre père, et avec qui parlais-tu? » Et comme je le pressai, il me dit : « C'était Notre-Seigneur Jésus-Christ, et quand tu es venu et es entré, il est parti de près de moi. » Je lui dis alors : « Je veux le voir, ô notre père, et il me bénira. » Le saint me dit : « Tu ne peux pas le voir, parce que tu es faible. » Je le saluai et lui demandai de prier pour moi, afin que je fusse jugé digne de cette bénédiction. Et notre père me répondit : « Cela dépend du Seigneur et non de moi, va et reviens demain à six heures[1], parce que dans ses miséricordes il vient, parle et me commande. Prends garde de ne rien dire. »

D'après l'ordre de notre père, je vins à six heures et frappai à sa porte selon l'habitude, mais comme j'essayai d'entrer, le Messie remonta. A cette vue, je pleurai abondamment, et notre père eut pitié de moi et me dit : « Ne souffre pas, je vais travailler avec toi et je lui demanderai que tu entendes ma conversation avec lui. » Je vins après cela auprès de notre père et j'entendis le Messie parler avec lui et lui annoncer l'avenir, aussi je le louai et lui rendis grâces pour ses grandes bontés envers moi, mais je ne fus pas digne de le voir corporellement.

8. Un jour le père Schanoudin était assis sur une pierre[2] à la porte de son monastère, quand Notre-Seigneur Jésus-Christ se révéla à lui et lui parla, et notre père lui dit : « Je désire voir un navire voguer sur ce désert. » Le Messie s'éloigna, et une heure après, tout ce lieu était un lac[3] sur lequel voguait un navire. Le Messie en était le capitaine et un grand nombre d'anges étaient rameurs et matelots. Le navire avançait et ils l'amenèrent à l'endroit où le père

1. Même heure dans le copte et l'arabe.

2. Cette histoire figure dans le texte copte, p. 15-16, et dans le texte arabe, p. 327-329.

3. Copte : « Peu après, l'endroit fut rempli d'eau par le démiurge divin (ⲙⲡⲓⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ) qui fit naviguer une barque sur l'eau profonde, et lui, le Seigneur, était sous la forme du principal matelot. »

Schanoudin se tenait en prière. Le Messie dit à Schanoudin : « Étends la main et prends la corde du navire pour le soutenir. » Il prit la corde et ne put pas retenir le navire et il s'approcha de la pierre qui était à côté, la perça avec son doigt[1] et y attacha la corde. Et ces trous sont restés dans la pierre jusqu'aujourd'hui[2].

9. Un étranger vint encore près de notre père, et lui demanda de prier pour lui[3]. Le père Schanoudin lui répondit : « Comment prierai-je pour toi, lorsque tu as sur ta tête un grand péché? » Cet homme lui répondit : « Je n'y retournerai plus[4], je suis chrétien, j'adore un seul vrai Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit depuis que j'ai l'âge de raison. » Notre père lui dit : « Te rappelles-tu ce jour où tu as mangé, tu as bu et tu t'es couché, puis, durant la nuit, tu as pris ton épée, tu es sorti, tu as trouvé une femme sur ton chemin, tu l'as frappée de ton épée et tu l'as tuée? » Cet homme lui répondit : « C'est vrai, j'ai fait cela, mais n'y a-t-il pas de pardon pour celui qui revient et se repent? » Notre père lui dit : « En vérité, celui qui revient et se repent reçoit le pardon, pourvu que tu écoutes mon conseil, j'ai confiance que tu seras pardonné, car Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse. » Puis il lui conseilla de se faire moine et il obéit, et notre père lui coupa les cheveux et le revêtit des habits du monachisme.

Après trois jours, notre père le prit par la main, lui donna une cruche d'eau, le conduisit sur une montagne éloignée[5]

1. Copte et arabe : « La pierre fut percée comme de la cire devant le feu. »

2. Même locution dans l'arabe. Copte : « Jusqu'aux générations des générations ».

3. Cette histoire figure dans le texte copte, p. 22-25, et dans le texte arabe, p. 356-358. On trouve dans le copte que cet homme « habitait un village nommé Komentios ».

4. On lirait plutôt : Je ne m'en souviens pas. Copte : « Je ne sais pas le péché que j'ai fait, car moi je suis un chrétien... » Il faudrait lire ܠܡܥܗܕܘܗ.

5. Le copte ajoute : « A treize mille. »

et le fit entrer dans une caverne qui était à sa taille et avait une fenêtre par où entrait la lumière[1], il l'y fit asseoir et ferma (la caverne) sur lui. Et de semaine en semaine notre père allait près de lui et lui demandait s'il allait bien. Et il lui dit : « Voilà deux jours, il m'est arrivé de nuit quelque chose qui m'a troublé; mes membres et mes mains en ont défailli, les poils de ma chair se hérissèrent, je demeurai stupide et plein de souffrance. Il me semblait que mon esprit me quittait à cause de l'angoisse qui m'oppressait, il sortit de mes mains une puanteur de corruption comme d'un mort corrompu; puis cette puanteur monta et forma un nuage, elle sortit par des fissures de la caverne et s'évanouit. Je tombai alors la face contre terre comme un homme ivre, jusque maintenant à ton arrivée. » Notre père lui dit : « Prends courage, mon fils, car aujourd'hui, Dieu t'a remis tous tes péchés. » Et notre père le fit sortir de cette caverne et l'amena près de nous dans le monastère. Et quand je le vis, moi *Visa*[2], disciple de notre père *Schanoudin*, je lui demandai à son sujet : « N'est-ce pas là l'étranger qui est venu près de toi ? Où était-il donc tous ces derniers temps ? » Notre père me dit : « Il avait été affligé d'une profonde et mauvaise plaie par le mauvais lion Satan, je l'ai conduit près du médecin qui le pansa, et il fut guéri. » Après être demeuré quelques jours près d'eux, il retourna à sa caverne et se confirma dans la perfection et dans les grands travaux de la justice jusqu'à sa mort.

10. Un homme riche de *Schamoun*[3] vint encore près de notre père[4], et lui raconta que des voleurs entrèrent dans sa maison et prirent . . . .

. . . .

1. Copte : Dans une caverne qui était de la grandeur de sa taille et ronde. La porte de la caverne s'ouvrait en haut à la manière d'une fenêtre. » Arabe : « Dans une caverne étroite, étouffante, de la hauteur de sa taille seulement, (faite) de telle sorte qu'il ne pouvait pas se mettre à genoux; la porte de la caverne s'ouvrait (grande) comme une fenêtre. »

2. On remarquera ce passage au style direct.

3. Copte : Sçhmin ϣⲙⲓⲛ; arabe : Akhmim.

4. Cette histoire figure dans le copte, p. 25-27, et dans l'arabe, p. 358-361. — Schnoudi lui fait rendre ses biens.

11. Des moines du monastère du saint et illustre père *Macaire*[1] vinrent près du père Schanoudin pour recevoir sa bénédiction et des hommes importants de la ville d'*Akhmim* étaient venus pour entendre ses préceptes, et tous lui demandèrent : « O notre père, y a-t-il à cette époque un moine comme le grand *Antoine*? » Le père Schanoudin leur répondit : « Quand bien même on réunirait tous les moines de cette époque, ils ne seraient pas comparables au saint père *Antoine*. » Tous furent pleins d'admiration, ils crurent sa parole, furent bénis par lui, et, continuant leur chemin, allèrent chez eux.

12. Notre père Schanoudin nous racontait ce qui suit : Tandis que le Messie était près de lui, et s'entretenait avec lui[2], l'évêque de la ville d'*Akhmim* vint à son monastère et le demanda pour conférer avec lui et aller près du patriarche *Cyrille*[3] à *Alexandrie*, et il lui fit dire de sortir près de lui. Le vieillard répondit : « Je ne le puis pas. » Et l'évêque lui fit dire : « Viens près de moi, car c'est pour une cause pressante. » Et le vieillard répondit . « Je n'ai pas le temps maintenant. » L'évêque en colère lui fit dire comme une honte : « Je te place sous l'interdit, et il n'y aura pas de rémission si tu ne m'obéis. » Et quand j'entendis cela, je me réjouis en moi-même en disant : « Vois cet homme qui est chair et sang, et me demande de me rendre près de lui, quand j'ai près de moi le maître de toutes les créatures. » Alors le Messie notre Seigneur me dit : « Lève-toi et va près de ton évêque, pour qu'il ne t'anathématise pas, car je ne te délierai pas de l'anathème[4], à cause du pouvoir que j'ai donné au

1. Cf. Copte, p. 38, et arabe, p. 372-374. Dans le copte, ce sont les moines de Schiit (Scété) et les principaux de la ville de Schmin. Dans l'arabe, ce sont « des hommes de la ville » en compagnie de moines de Ouadi Habib, de la montagne connue sous le nom de *Balance des cœurs* (Scété). Le syriaque, ici comme ailleurs, n'a pas les amplifications de l'arabe et ressemble davantage au texte copte. — Il y a encore à Scété un monastère de Aba Macaire. On a vu, dans l'introduction, que le ms. copte publié par M. Amélineau avait été donné à ce monastère en 935.

2. Cette histoire figure dans le texte copte, p. 38-40, et dans le texte arabe, p. 374-376.

3. Cyrille n'est pas nommé dans le copte et l'arabe.

4. Lire [illegible]. Le texte arabe ajoute que l'évêque mourra dans trois jours.

disciple *Pierre*, à tous les apôtres et aussi aux prêtres qu'ils ordonneront : « Ceux que vous condamnerez seront condamnés, etc. » Quand j'entendis le Messie me parler ainsi, je l'adorai et me rendis aussitôt près de l'évêque. Je le saluai et fus béni par lui, j'écoutai ses paroles et il me bénit et partit pour son voyage.

13. Un ermite, moine du monastère du père *Pacôme*, se rendait à la ville impériale près de l'empereur pour certaine affaire [1], et quand il approcha du monastère du père *Schanoudin*, il voulut entrer pour être béni par lui. Son disciple lui dit : « Continuons notre chemin et laissons-le, il ne sait même pas ce qu'il a mangé hier. » Il ne l'écouta pas, mais vint au monastère du père Schanoudin, et notre père sortit à leur rencontre, et notre saint père leur dit : Lequel de vous est *Jean* [2], le secrétaire de ce saint vieillard ? Le disciple répondit : « C'est moi », et notre père lui dit : « Tu as dit vrai, mon fils, Schanoudin ne sait pas ce qu'il a mangé hier, regarde mon corps défait et desséché. J'espère que le Seigneur me donnera place avec les apôtres au jour du jugement, afin que tu aies foi dans les serviteurs du Messie, quand bien même ils seraient faibles [3]. » Il se prosterna alors devant notre père pour qu'il priât pour lui, lui pardonnât et en eût pitié, son maître lui demanda aussi de prier sur eux, pour qu'ils reprissent leur voyage.

14. Dieu fit tout cela par les mains de notre saint père, il fit encore des prodiges plus grands que nous n'avons pas écrits, nous en avons écrit quelques-uns pour la gloire du saint et la gloire de son maître. Pour nous, louons et exaltons celui qui le fortifiait et disons tous : Gloire à son nom, que la prière de notre père Schanoudin soit avec nous. Amen.

1. Cette histoire figure dans le texte copte, p. 40-42, et dans le texte arabe, p. 378-380.

2. Le copte et l'arabe portent : « Où est Jean ? » Le copte a averti auparavant, ce que ne fait pas l'arabe, que Jean était secrétaire de Martyrios. Mais, dans l'arabe, Martyrios a plusieurs disciples avec lui. Il y a donc ici d'assez grandes divergences entre les trois textes.

3. Ce passage nous paraît mal rendu dans le copte et l'arabe.

RÉSUMÉ DE LA VIE SYRIAQUE DE SCHANOUDIN

La vie que l'on vient de lire est d'une simplicité remarquable à côté des légendes copte et arabe. On y trouve le récit de la vocation de Schanoudin (2, 3, 4), de ses mortifications et de faveurs dont le ciel le gratifia (5, 7, 9), de trois de ses conversations (11, 12, 13), de deux jugements (6, 9) et d'un miracle (8).

Sa vocation est peut-être due à son goût pour les bains nocturnes pris à l'insu de ses parents, et aussi à ce que l'un de ses oncles était déjà moine.

Au lieu de rentrer chez lui, il se plongeait, en effet, dans les eaux d'un étang, et le berger qu'il aidait, et auquel il venait d'attirer des reproches, ne voulant plus le revoir après ces escapades, raconta qu'il avait vu des rayons de feu s'échapper de ses doigts. Nous ne nous demanderons pas si le berger exagérait, ni s'il fut dupe de quelque feu follet ou de quelque radiation d'électricité atmosphérique, nous constaterons seulement que ce jeu de lumière détermina la vocation de Schanoudin. On conduisit en effet ce petit prodige près d'un saint oncle qui devait certes désirer un successeur, c'est-à-dire un neveu, qui héritât de son habit et de sa cellule; il profita donc de l'occasion qui s'offrait, annonça d'avance les merveilles que ferait cet enfant et lui prédit un brillant avancement dans le monachisme : il deviendrait archimandrite universel. Les assistants renchérirent encore sur les promesses de l'oncle, et l'un d'eux, frappé par le jeune Schanoudin, transforma cette espièglerie en un prodige qui le délivrait d'un démon dont il n'avait pas beaucoup souffert, semble-t-il, jusque-là.

Les parents, enthousiasmés, laissèrent leur fils à l'oncle Bgoul, et il semble bien être devenu un modèle d'ascétisme en même temps qu'un homme disert et éloquent.

Il eut un disciple, nommé Visa, qui aimait écouter aux portes; Visa entendit parler chez son maître et demanda qui

était là, mais le maître lui répondit que c'était Notre-Seigneur et qu'il était trop jeune pour le voir.

Schanoudin eut encore occasion d'apprendre à ses moines que saint Antoine les surpassait tous et de leur inculquer, par une anecdote frappante, le respect qu'ils devaient avoir pour la parole de leur évêque, il sut aussi se faire respecter lui-même par un jeune moine nommé Jean, qui ne voyait pas le mérite surnaturel de ses mortifications. Il eut occasion de rendre deux jugements qui nous semblent bien un peu contradictoires : dans l'un, il condamne un homicide à se livrer au pouvoir séculier pour être mis à mort; dans l'autre, il fait appel à la clémence divine, et ne condamne un meurtrier qu'à se faire moine. Il est vrai qu'il s'agissait, dans ce dernier cas, du meurtre d'une femme et non d'un homicide par cupidité ; les crimes passionnels jouissaient peut-être déjà, à cette époque, de l'impunité qu'ils rencontrent souvent aujourd'hui. — Enfin nous trouvons le récit d'un grand miracle : Schanoudin désire voir la plaine changée en mer et souhaite qu'un navire voguant sur cette mer vienne aborder à son monastère. Son vœu fut exaucé. — Nous ne chercherons pas s'il ne s'agit là, au fond, que d'une inondation du Nil, nous nous bornerons à souhaiter que cette plaine n'ait pas alors été habitée, ni sillonnée de voyageurs, car nous ne comprendrions pas, nous autres Parisiens, que le ciel exauçât le vœu de quelque successeur de saint Clodoald qui souhaiterait voir un navire venir jeter l'ancre sur les hauteurs de Saint-Cloud[1].

F. Nau.

1. Aux travaux sur Schenoudi signalés dans l'introduction, ajoutons : P. Ladeuze, *De instituto cœnobitico S. Pakhomii*, in-8°, Paris, 1898. — Deux chapitres, pp. 116-158 et 305-327, sont consacrés *aux sources* de l'histoire de Schenoudi et *à ses règles* monacales.

LES DIALECTES ÉTHIOPIENS DU GOURAGHÊ

Notes grammaticales.

(*Suite.*)

III. — Le Nom.

1. — *Déclinaison.*

Dans les dialectes gourâghês, le nominatif ne comporte aucune flexion. Un Tchahā dira :

Ur qut'arā yrāk, *le coq chante.*

Un Oulbarag ou un Selti diront de leur côté :

Sāb săbbără, *l'homme a brisé.*

Il en est de même dans les divers dialectes.

Le génitif est indiqué, comme en amharique, par la préposition « yă » (የ). On dira en tchahā :

Ya gurmassā faraz, *le cheval du soldat.*
Ya bēt abakāt, *le maître de la maison.*

En olané, aymallal, ourib[1] :

Ya ghē goytā, *le maître de la maison.*

En oulbarā ou selti :

Ya gar abbot, *le maître de la maison.*

Le datif, en tchahâ, garde le የ du génitif :

Ya gurmassā ät faraz ābχu, *j'ai donné un cheval au soldat.*

Ce « ya » devient « y » devant un « ë » ou un « i ».

Les autres dialectes ont le ለ amharique. On dira en olanê :

La goytā ᵉābă, *il donna au maître.*

Ou en aymallal :

La sab ᵉābă, *il donna à l'homme.*

1. Comprenant les Gogot et les Maskan.

L'accusatif est dépourvu de flexions, comme le nominatif. On entend quelquefois le —ን de l'accusatif amharique, sans qu'on puisse dire exactement s'il s'agit d'une flexion ou d'une de ces labiales parasites qu'affectionnent les Gouràghês.

Le vocatif est le vocatif amharique, ሆይ ፡, prononcé « wé », ou « hwê », parfois le « ō » des Gallas.

L'ablatif est généralement indiqué par la particule ተ, employée couramment au Choâ au lieu du ከ :

Tchahā : ta bēt ytchanté, *il vient de la maison.*
Ourib : ta biet wat'ā, *il sortit de la maison.*
Aymallal : ta ghē mat'ā, *il vient de la maison, etc.*

Cependant le tchahā et d'autres dialectes substituent በ au ተ : Les Tchahā préfèrent cette forme ; ils diront :

Babēt ywatāté, *il sort de la maison.*

Le locatif est exprimé par በ comme en amharique. Pour caractériser, les Tchahā ajoutent « dăn », *ventre* :

Ba bēt dan nāra, *il était dans la maison* (cf. amh. በቤት ፡ ውስጥ ፡).

2. — *Pluriel.*

La plupart des dialectes gouràghês n'ont aucune flexion pour indiquer le pluriel. Les Tchahā disent « beza sab », *beaucoup d'hommes;* « beza garad », *beaucoup de filles*, pour dire *les hommes, des hommes; les filles, des filles*. Les Ourib disent « bejă » pour « beză ».

Les Oulbara-Selti ont un pluriel « chă », employé parfois aussi chez les Olanê :

Sab, *homme ;* pl. sabchā, *les hommes.*
Gār, *maison ;* gārchā, *les maisons.*

Les Aymallal semblent avoir adopté le pluriel amharique.

3. — *Genres.*

Pour caractériser les genres, on se sert en amharique des mots correspondant à « mâle, femelle ». Le Tchahā emploie « ur » là où les Amaras emploient አውራ ፡, et aussi « tabāt » (ተባት ፡) et « arest », là où les Amaras emploient እንስት ፡ ou ሴት ፡

Arest faraz, *jument.*
Tabāt buqurā, *mulet.*
Ur qutarā, *coq.*

Les Oulbara-Selti emploient « awatch » pour ወንድ ፡ et « endatch » pour ሴት ፡

Les Ourib ont « gami » et « awrā » pour les mâles, « echenta » pour les femelles.

4. — *Qualificatifs.*

Ils suivent la même règle qu'en amharique, avec cette nuance que, le pluriel n'ayant pas de flexion particulière dans certains dialectes, les qualificatifs restent invariables.

En tchahā : « woχē (oχē) sāb » veut dire *homme bon*, ou *hommes bons.*

Le suffixe —*a*ኛ ፡ amharique servant à former des adjectifs est simplement « anā » en gourâghê :

Tchahā : nozanā, *laid ;* yoraganā, *désobéissant.*

Les degrés de comparaison sont exprimés en tchahā par « ychā » pour le comparatif, et par « neq kar » pour le superlatif :

Ta ghebt (ou yaghebt) ychā, *plus de la moitié.*
Neq kār buchē, *très méchant.*

J'ai entendu employer « yrq » (ይልቅ ፡), mais il me paraît d'introduction récente.

5. — *Numéraux.*

En tchahā : 1 — Aʿat, ād, āt (C.).
2 — χweyt.
3 — Sost, swost ; 4 — ʿarbāt ; 5 — ammest, hammest.
6 — Seddest ; 7 — sāvāt (ሰባት ፡).
8 — Sumt.
9 — Jātā.
10 — Açer (ዐሥር ፡) ; 11 — açer aʿāt ; 12 — açer χweyt.
13 — Açera sost ; 14 — ʿaçrām ʿarbāt, etc.
20 — χuyā.
21 — χuyā aʿāt ; 22 — χuyan χweyt, etc.

30 — Saᵉaçā.
40 — ᵉArbā.
50 — ᶜAmsā, hamsā.
60 — Sedsā ; 70 — sebâ.
80 — Semerā, sumrā.
90 — Zetarā, zeterā (amh. ዘጠና ፡).
100 — Baqar, baqer, baqel.
111 — Baqer ta açer aᵉāt.
120 — Baqer ta χuyā.
200 — χueyt baqer.
1000 — χum.
10.000 — Chi, chih.

Les Oulbarā et les Selti disent :

1 — Ad; 2 — χocht; 3 — checht; 7 — saᵉabt; 8 — semment; 9 — zitañ.

20 — Kuyā; 60 — selsā; 80 — samanyâ; 90 — zitanā; 100 — baqel; 1000 — chi; 10.000 — elf.

Le reste comme les Tchahā.

Les Ourib (Gogot et Maskan) disent :

2 — χwĕt; 8 — semunt; 9 — jetā.
60 — Sessâ; 80 — samanyâ; 90 — zatanā.
100 — Baqel; 1000 — chi; 10.000 — elf.
Le reste comme en tchahâ.

Les Olanê disent :

1 — Ad; 2 — hoyt; 3 — checht; 7 — saᶜabt; 8 — semunt; 9 — zitañ.

100 — Baqel; 1000 — kem.

A partir de 40, ils comptent ainsi : arāt açer, hamnest açer 50, etc.

Le reste comme les Tchahā.

Les Aymallal disent :

1 — Aᵉad; 2 — hulat (amh. ሁለት ፡); 5 — amecht; 8 — sement; 9 — zatañ.

20 — Kayā (amh. ሃያ ፡); 30 — salassā.
100 — Baqel.
Le reste comme les Tchahā.

χweyt — 2 perd souvent le « t » lorsqu'il est joint à un autre nombre; en revanche plusieurs nombre terminés par « ā » prennent l'M euphonique ou parasite.

Voici un exemple de numération en tchahā :

156 — Baqer t'ᶜamsā ta seddest.
34 — Saᶜassām ᶜarbāt.

Les nombres cardinaux servent aussi de nombres ordinaux. Dans ce cas, ils suivent ordinairement le nom.

IV. — Pronoms.

1. — *Pronoms personnels isolés.*

Les pronoms personnels sont en tchahā :

1ʳᵉ p. s.		ĕyā, *je* ou *moi*. (C. hiya).
2ᵉ		āχă, *tu* ou *toi*
	fém.	āchă, āχyă.
3ᵉ		χuta, *il, lui*.
	fém.	χiĕtă, χita, *elle*,
1ʳᵉ p. pl.		inā, *nous* (C. hina).
2ᵉ		aχwa, *vous*.
3ᵉ		χenwa, hunoa (C.), *ils, eux*.

Je n'ai jamais entendu l'aspiration que Chiarini signale à la 1ʳᵉ pers. du sing. et du pl. Il s'agit probablement de quelque nuance dialectale. Quant à « hunoa », c'est une transcription due à la pauvreté phonétique de la langue italienne; mes Debterâs ont toujours écrit ኽንዋ ፡

Chiarini donne un « χuno » correspondant à l'italien « Ella, Sei » respectueux. Je ne l'ai jamais entendu et mes Gourâghês l'ignoraient.

Tous m'ont dit que les Gourâghês se tutoyaient entre eux, comme d'ailleurs, tous les musulmans éthiopiens. Ils n'avaient qu'une formule respectueuse, እንተ ፡, qui tombe en désuétude chez les Amarās, et qu'ils réservaient à leurs rois.

Voici les pronoms personnels dans les autres dialectes gourâghês :

	Oulbarā et Selti	Ourib (Gogot et Maskan)	Olanē	Aymallal
S. 1re	Ihē	eya	ihē	edi
2e	Atch	aχa	ata	daha
f.	Ach	ach	achi	?
3e	Uχa	χuti, huti	uhā, uχa	χwa
f.	Echa	cheti	echa	?
P. 1re	Eña	inna	iña	eña
2e	Atmu	aχu	atum	daham
3e	Uχno	χunno	uhum	kenam.

Ces pronoms, au génitif, remplissent comme en amharique l'office de nos pronoms possessifs.

Ex.: yeyā gān, *mon pays ;* yāχa gān, *ton pays, etc*

2. — *Suffixes personnels régimes.*

Ce sont en tchahā :

—ē, *moi, à moi.*
—χa, —aχa, *toi, à toi.*
—chē, —achē, fém., *toi, à toi.*
—o, —u, *lui, à lui.*
— nă, —ană, *nous, à nous.*
—χu, aχu, *vous, à vous.*
—o, —u, *leur, à eux.*

Exemples :

S.	1re	ᶜAbē, *donne-moi.*
	2e	ᶜAbχa, f. ᶜabχe, *donne-toi.*
	3e	ᶜAbo, abu, *donne-lui.*
P.	1re	ᶜAbna, *donne-nous.*
	2e	ᶜAbχu, *donnez-vous.*
	3e	ᶜAbu, *donnez-leur.*

Quelquefois, les Tchahā disent : ᶜabχam, ᶜabχem, avec le « m » parasite ou euphonique.

Ces suffixes régimes sont dans les autres dialectes :

		Oulbarā et Selti	Ourib (Gogot et Maskan)	Olanē	Aymallal
S.	1re	—n	—ñ	—ñ	—wĕw
	2e	—ey	—eχ	—aχa	—ak
	fém.	—ech	—ech	—ach	—ech
	3e	—uya	?	—uya	—aw
	fém.	—ot	?	—ot	—at, —annat
P.	1re	—nâ	—neχa	—na	—na, —anna
	2e	—χat	—āχu	—un	—χem, —aχem
	3e	—tat	—u	—uyā	—mem, —amem.

3. — *Particules possessives.*

		En Tchahā.	Ex.:
			Bēt, *maison.*
S.	1re pers.	—na, —n, —no	bēt-na, *ma maison.*
	2e	—χa, —aχa	bēt-aχa, *ta* —
	fém.	—ach, —ech	bēt-ach f.
	3e	—awi, —eta	bēt-ēta, *sa maison* (*à lui*).
	fém.	—aytā, —eta	bet-ayta, — (*à elle*).
	1re	—enda, enra	bēt-enda, *notre maison.*
	2e	—χu, —aχu	bēt-aχu, *votre maison.*
	3e	—χennwa, —oχna	bēt-χenwa / bēt-oχna } *leur maison.*

Dans les autres dialectes, les particules possessives sont :

			Oulbarā et Selti	Aymallal	Ourib (Gogot et Maskan)	Olanē
S.	1re p.		—i	?	—ñā	—yă
	2e		—eχ		—eχ	—aha
		f.	—ech		—ech	—ach
	3e		—i (?)		—u	—ka (?)
		f.	—wā		—wā	—cha
	1re p.		—enā		—nehā	—meta
	2e		—aχmu		—āχu	—ahum
	3e		—uχno		—u	—ahum (?)

Telles sont les particules pronominales et possessives, comme j'ai pu les recueillir de la bouche de Gourâghês des diverses tribus. Comme il y a une très grande diversité de dialectes, elles doivent en résumer les principales formes. Il

nous reste à donner les particules pronominales préfixes servant à la conjugaison.

4. — *Préfixes pronominaux.*

Ce sont les mêmes que dans les autres langues éthiopiennes, sauf à la 1re pers. sing. « i » au lieu de አ—, soit :

S.	1re pers.	i—,	iwessad (pr. ioussad)
	2e	tĕ—,	tĕwessad
	3e	y—,	ywessad
	f.	tĕ—,	tĕwessad
P.	1re	ne—,	newessad
	2e	te—,	tewessadu
	3e	y—.	ywessadu

Ce temps est l'optatif-jussif du verbe « wăssădă », amh. ወሰደ ፣, il enleva, et le même qu'en amharique.

5. — *Démonstratifs.*

Ce sont, en tchahā :

Z, za, zeχ, pour les individus ou les objets rapprochés, *ce, ceci, etc.*

Zāy, χĕχ, pour les individus ou les objets éloignés, *ce, cela, etc.*

Ex. : zeχ sab, *cet homme-ci.*
χeχ sab, *cet homme-là.*

Le ourib a des formes plus rapprochées de l'amharique :

Zih sab, *cet homme-ci.* Zaā sab, *cet homme-là.*

Eza sab, *ces hommes-là.*

Autres dialectes : « Ennē, enney — enă, anney. »

6. — *Interrogatifs.*

Ce sont, en tchahā :

Pour les personnes : mwān, *qui, lequelle, laquelle.*

Pour les objets : mer, men, *que, quoi.*

Ex. : mwān ta? — *qui est-ce;* yamwān ta? *de qui est-ce?*
mwān yuté? — *qui parle?*
mer (ou) men ăgānem? — *que m'importe?*

On dit meχer, mekăr, dans le sens de l'amh. ምንድር ፣

Ces pronoms sont les mêmes chez les Ourib ; les Olanē ont les interrogatifs amhariques.

Relativement à « makăr », (parfois meχer), répondant à l'amh. ምንድር ፣, voici quelques exemples de l'interrogation en tchahā :

Mekăr u, *qu'est-ce?*
Mekar ta, *qu'y a-t-il?*
Mękar tăn kăr, *qu'est-ce que..?*
Za mekăr ta, za ta mekăr ta, — *qu'est-ce que cela?*

Pourquoi se traduit par « seri kără » (seri = amh. ስለ ፣—).

7. — *Pronoms relatifs.*

Comme en amharique, en tchahā ce sont les préfixes የ et ይ (amh. የም—) qui en tiennent lieu. Ex. :

Yaχāra, *celui qui fut* (χārā, *il fut*).
Yχār, *celui qui est.*
Yasadadda sab, *l'homme qui envoya.*
Yssaded sab, *l'homme qui envoie.*
Ya'āba sab, *l'homme qui donna.*
Y'eb sab, *l'homme qui donne.*
Yatchāna sab, *l'homme qui vint.*
Ytchān sab, *l'homme qui vient.*

Les divers dialectes ont à peu près la même forme.

8. — *Pronoms indéfinis.*

En tchahā :

Quelque, ātāχu.
Quelques, āt āt.
Tous, ennem ; *tout*, ennemetā (C.).
Autre, engwād.
Aucun, miryem kar.
Personne, enmat sab, miryem kar.
Autre chose, engwad kar.
Beaucoup, bazā, neq kăr.
Peu, kari kăr.
Rien, megăr, megañ.

Le distributif amh. እየ—: existe en gourâghê. On traduit *chacun* par « eya āt āt ».

MONDON-VIDAILHET.

(*A suivre.*)

Un Mot sur l'origine du commerce de l'étain.

(Suite.)

Les lecteurs connaissent maintenant tous les éléments de la docte plaidoirie qui doit faire pencher la balance en faveur de la troisième thèse citée ci-dessus. Je crains toutefois que l'habile avocat phileuropéen n'ait pas tout à fait évité le même genre d'affirmations qu'il reproche aux partisans de l'ancienne doctrine. Ainsi que nous l'avons dit, le point faible de son argumentation consiste dans la confusion, mille fois répétée, entre l'établissement d'un commerce régulier et constant avec l'importation unique et pour l'usage personnel, d'un article exotique[1]; cette fois la confusion est encore aggravée par cette circonstance particulière que les thalassocraties d'Hellanicos, à l'exception de celle des Phéniciens, consistaient toutes en expéditions de conquêtes ou de piraterie. Jamais les auteurs grecs n'ont dit une seule fois que les seize nations thalassocrates aient été les intermédiaires d'un commerce quelconque dans le bassin de la Méditerranée. Pour ne m'arrêter que sur les antiques périodes helléniques, les traditions mythiques de la Grèce nous parlent de l'expédition des Argonautes vers les bords du Phasis, pour s'emparer de la toison d'or; les chants homériques nous peignent la marine achaïenne dispersée et errant à l'aventure dans toutes les latitudes maritimes sans aucun but fixé d'avance[2]; quelque temps après, une expédi-

1. Et encore cette importation n'a-t-elle aucun fond historique. Midas ne pouvait pas connaître l'existence de l'étain dans les îles britanniques pour envoyer ses gens y chercher ce métal. Le pis est que la légende ne parle même pas des îles britanniques, mais des îles Cassitérides qui n'ont probablement jamais existé! Voyez plus loin.

2. J'ignore à qui appartient la paternité de l'idée singulière qui place le pays heureux des Lestrygons dans les brumes glaciales du nord de la Bretagne. Cette tribu barbare habitait primitivement la Campanie dans la région de Formiæ, d'où elle fut plus tard repoussée dans l'île de Sicile (Pline, III, 5 [9]; VII, 2 [7]). C'est à propos de cette région, la plus fertile de l'Italie, au ciel si pur, que l'ancien poète dit qu'un pâtre

tion rhodienne absolument fabuleuse — puisque la thalassocratie qu'on leur assigne à une époque plus historique n'a, elle-même, pas duré plus de treize ans — n'aura, de l'aveu même de la légende, que poussé une pointe sur la côte de l'Espagne. Par quel enchantement inexpliquable ces courses désordonnées et éphémères sont-elles métamorphosées en entreprises commerciales comparables à celles des Phéniciens qui avaient des comptoirs échelonnés, non seulement sur les bords et dans les îles de la Méditerranée, mais aussi sur la côte occidentale de la Gaule? On m'excusera de ne pas m'arrêter aux navigateurs barbares : Lydiens, Pélasges et Thraces. Ce que les Grecs n'ont pu réaliser à ces époques, les barbares y auraient-ils mieux réussi?

Puis, quelle que soit la provenance de la liste des thalassocraties, sa valeur intrinsèque est au niveau de la liste des εὑρήματα, c'est-à-dire nulle, absolument nulle, au point de vue historique. Partout où nous pouvons la contrôler elle se montre contraire à la vérité. Il est certain, pour ne citer qu'un exemple, que l'empire de la mer a été exercé par les Égyptiens plusieurs siècles avant la guerre de Troie. Aux temps des Tutmès et des Aménophis (xv^e et xiv^e siècles), la Syrie et la Phénicie étaient organisées en provinces égyptiennes et les flottes phéniciennes soumises à leur administration[1]. La thalassocratie phénicienne date de nombre de siècles auparavant. Ce que nous savons du rôle des Grecs et des Cariens en Égypte avant et après la fondation de Naucratis porte un caractère décisif de conquête ou de militarisme : il n'y a pas trace d'entreprises commerciales ayant une importance appréciable. Bref, les données d'Hellanicos concernant les εὑρήματα et les thalas-

qui ne dormirait point gagnerait double salaire, l'un à garder les bœufs, l'autre à paître les blancs moutons, car les voies du jour et la nuit se touchent (Odyssée, X, 83). Je ne m'explique pas comment on a pu trouver dans cette idylle que la Grèce homérique a connu le phénomène des courtes nuits du haut nord.

1. Arad-Hiba, gouverneur de Jérusalem, blâmant l'inertie de la marine égyptienne, écrit (B. 105, 21-27) : « Si (on profitait des) vaisseaux de la mer, le bras fort du roi aurait pris le pays de Nahrima et le pays de Kašši, mais maintenant ce sont les Habiri qui ont pris les villes du roi. »

socraties appartiennent au domaine de la fable et ne contiennent pas le moindre grain historique[1].

Nous devons reléguer au même domaine de haute fantaisie toutes les attaches préconisées entre les Bryges de la Macédoine et les Phrygiens de l'Asie Mineure. Hellanicos, qui vécut à la cour des rois de Macédoine, a ingénieusement inventé cette parenté pour flatter l'orgueil de ses protecteurs barbares en les faisant descendre d'une nation illustre et réputée la plus ancienne du monde. Hérodote avait partagé cette illusion dans son récit enfantin relatif au caractère primordial de la langue phrygienne. En réalité, la puissance très secondaire de la Phrygie se manifeste par cette circonstance que l'invasion passagère des Cimmériens a suffi pour l'anéantir à tout jamais, bien qu'elle ait conservé assez longtemps son indépendance. Les anciens se sont facilement laissé égarer par l'assonance des noms géographiques; cf., par exemple, la relation fantaisiste de Μηδία et Μηδεία, de *Minæi* et *Radmani* en Arabie et *Minos* et *Rhadamanthos* rois mythiques de Crète. La prétendue émigration des Bryges en Asie n'a probablement pas de meilleur fondement.

Enfin, l'idée que l'étain a été importé par Midas des îles Cassitérides à travers le continent européen, au moyen de caravanes commerciales, ne résiste pas un seul moment à cette simple réflexion que les frais d'une si longue expédition à dos de cheval, de la Gaule en Phrygie — car c'est comme *Phryx* que la légende assigne à Midas cette importation — aurait excessivement augmenté le prix de ce métal si lourd, circonstance qui aurait à son tour rendu le bronze presque inaccessible au public. L'histoire atteste, au contraire, le bon

1. En revanche, je regarde comme probablement historique la donnée de cet auteur citée par Tatien et Clément, savoir qu'Atossa, reine des Perses, fut la première à composer une lettre (πρώτην ἐπιστολὰς συντάξαι Ἄτοσσαν τὴν Περσῶν βασιλεύσασαν φησὶν Ἑλλάνικος. M. R. (O. C., p. 403) accepte à tort l'opinion de M. Kremmer que c'est pour avoir mal lu le texte d'Hellanicos, qui n'attribuerait à Atossa que le port féminin de la tiare et des anaxyrides. Il s'agit visiblement de la composition d'une lettre dans l'écriture cunéiforme perse inventée par son époux royal Darius Hystaspe. (Voyez *Journal asiatique*, 1885, *Note sur l'origine de l'écriture perse, appendice.*)

marché relatif de ces deux substances dans l'antiquité. M. Reinach accentue lui-même la supériorité économique du commerce maritime sur le commerce continental à l'époque romaine, où la liberté du transit régnait dans toutes les provinces de l'empire. Avant l'époque romaine, aux frais ordinaires du long voyage, se seraient ajoutées les dépenses imprévues du péage exigé, souvent très arbitrairement, par les nombreux principicules dont la caravane avait à traverser les territoires, sans parler des rançons à payer aux coureurs des grandes routes et des récompenses à distribuer aux guides et aux gardiens engagés plus ou moins temporairement pour les passages difficiles ou dangereux. Les voyageurs en Arabie ou en Afrique insoumise savent encore de nos jours quelles sommes exorbitantes coûte le transport de marchandises dans ces contrées. Cette considération suffirait à réduire toute introduction directe de l'étain britannique par la voie terrestre en Phrygie, au rang d'une opération impraticable au point de vue économique.

Il y a plus. La notice d'Hellanicos attribue à Midas l'importation du *plomb*; il n'y a pas un mot de l'étain : Pline dit : ***Plumbum ex Cassiteride insula adportavit Midas Phryx;*** Hygin seul offre le détail *plumbum album et nigrum*, mais par cela même il montre que de son temps le plomb était encore regardé comme un produit des îles Cassitérides. Maintenant, quelle preuve y a-t-il qu'Hellanicos a voulu parler plutôt de l'étain que du plomb ? La dernière supposition serait vraisemblable, si l'on était sûr que le mot ***plumbum*** de la version latine donnée par Pline est une fausse traduction de κασσίτερος, mais l'idée d'une pareille erreur est inimaginable. Si Hellanicos avait écrit κασσίτερος, personne n'aurait rendu ce mot par *plumbum*. La conclusion semble évidente : le ***plumbum*** de Pline reflète le mot grec correspondant μόλυβδος, et Hellanicos n'a peut-être pas pensé à autre chose qu'au plomb ordinaire dont il assigne l'importation à Midas. En ce qui concerne l'étain, Hellanicos, comme Hérodote, et Homère avant eux, sans avoir besoin de le dire expressément, ont pu le considérer comme un article courant du commerce phénicien.

Nous terminons en faisant quelques remarques sur le mot qui désigne l'étain en hébreu et en grec ; ce rapprochement, d'ordre exclusivement sémantique, pourra peut-être contribuer à frayer une nouvelle voie pour l'explication du dernier terme qui fait, jusqu'à ce jour, le tourment des étymologistes. Voici l'état des choses en ce qui concerne la langue hébraïque. Je fais naturellement abstraction du mot קַצְטִיר ou קַצְדִיר, qui est le grec *κασσίτερος*.

L'hébreu possède deux mots pour « plomb » : עוֹפֶרֶת, de עָפָר, « poussière, boue », d'où עִפֵּר, « jeter de la poussière, de la boue »[1], et אֲנָךְ, qui désigne spécialement le plomb qui est attaché à la corde d'un niveau; et un seul pour « étain », בְּדִיל, qui vient d'une racine בדל dont le *qal*, inusité en hébreu, signifie en arabe (بدل) « changer, remplacer ». Aux autres formes verbales (נבדל, הבדיל), cette racine exprime l'idée de « séparer ». La combinaison si curieuse de ces conceptions montre, après réflexion, que l'étain est conçu comme un métal qui, tout en pouvant s'échanger contre un métal semblable et souvent le remplacer, s'en distingue néanmoins d'une manière sensible. Il est facile de comprendre que l'autre métal qui forme l'objet de la relation n'est autre que le plomb; et, en effet, la distinction rigoureuse de ces vocables n'a lieu que dans la coordination עופרת ובדיל, « du plomb et de l'étain », ou בדיל ועופרת, « de l'étain et du plomb »; employé seul, בדיל désigne tantôt l'un, tantôt l'autre de ces métaux, et dans un sens général, la masse impure et vile des métaux qui s'en sépare après la cuisson sous formes de scories (Isaïe, I, 25).

En grec, le plomb se dit *μόλυϐδος* (*μόλιϐδος*) et l'étain *κασσίτερος*. Le sens de *μόλυϐδος* n'est pas difficile à trouver : il veut dire « salissant » (*μολύνω*, « salir, souiller, contaminer »); mais que signifie *κασσίτερος*? Après s'être assuré de l'échec subi par les nombreuses solutions étymologiques présentées jusqu'ici,

1. L'existence de עפרת en phénicien est maintenant garantie par l'inscription magique du rouleau de plomb de Carthage, ligne 6, où on lit כם תוסך אעפרת, « comme se liquéfie le plomb » (Clermont-Ganneau, *Recueil*, III, § 55, p. 303-319).

M. Reinach rappelle le fait avéré que les dénominations des métaux viennent souvent des noms du lieu de leur provenance : le cuivre de l'île de Chypre, le gothique ***silubr*** (argent) de la ville pontique d'Ἀλύβη ou Σαλύβη, le turc ***Kalay*** (étain) de ***Kalah*** dans la presqu'île de Malacca[1], le bronze est le métal de Brundisium. Dès lors, il n'y a plus à chercher pour le grec κασσίτερος une racine indo-européenne qui soit dans une relation avec les propriétés physiques de l'étain, mais à l'expliquer comme le nom d'un groupe d'îles, notamment d'îles celtiques, puisque les Cassitérides sont généralement placées ***in celticis***. Malheureusement, cette argumentation impeccable est loin de donner un résultat pratique, car le sens de ***insulæ extimæ*** supposé pour ***cassiteros*** ne repose que sur le premier élément ***cassi*** qui, dans des compositions de noms de peuples celtiques, signifierait ***extrême*** (selon M. d'Arbois de Jubainville : ***excellent, supérieur***). Quant à la forme primitive du second élément ***teros***, M. Reinach ne se charge pas de la deviner et de l'interpréter[2]. C'est vraiment fort peu de chose; or, une doctrine qui affirme des relations directes des Cassitérides celtiques avec la Phrygie du x^e siècle avant l'ère vulgaire, demande une base plus solide et plus large.

Il faut donc revenir au sentiment des auteurs classiques. Cassiteros est d'origine hellénique et la dénomination propre de l'étain. Au point de vue du grec, κασσίτερος présente la forme d'un adjectif au comparatif (= plus κασσις), et employé dans un sens de substantif, absolument comme πρεσβύτερος, « ancien, chef », qui vient de πρεσβύτης, « vieux »; il signifie littéralement « plus vieux », en sous-entendant les mots « que les autres ». Mais quel est le nom avec lequel le cassitéros est mis

1. Dans un travail qui a été publié en 1899, dans le *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, j'ai proposé cette étymologie sans savoir qu'elle avait déjà été émise par un autre.

2. L'exemple du nom de *Candragupta* = Σανδρόκοττος, qui démontrerait que la corruption affecte particulièrement le second élément du mot étranger (*ibid.*, p. 279), ne prouve rien, puisque Σανδρόκοττος ne copie pas la forme sanscrite précitée, mais la forme visiblement populaire *Candragotta*.

en relation par sa terminaison ? A ce propos, la sémantique du nom de l'étain en hébreu nous envoie un rayon de lumière inattendu, en nous suggérant l'idée que, tout comme dans la conception de בְּדִיל, le relatif sous-entendu est le plomb. Ce point de départ admis, et l'hébreu ne peut pas nous offrir davantage, on se convainc aussitôt que, le premier élément κασσις n'est, au fond, que la forme bizarre du mot écrit régulièrement κάσις avec un seul σ. Pour le doublement inutile de la sifflante, comparez κασσᾶς et κάσας, κασσύας et κασύας (Hésychius). Κάσις est un terme connu désignant l'idée de très proche parenté, frères (cf. κασίγνητος), sœurs, neveux, nièces, etc., ainsi que celle de camarade et de parèdre[1]. On voit maintenant que le nom complet de l'étain était primitivement κασίτερος (ou κασίτερον) μολύϐδου (μολυϐδῳ?), « le métal le plus proche du plomb ». La chute de μολύϐδου, qui alourdissait le nom, a fait méconnaitre le sens de κασι qu'on s'habitua dès lors à écrire avec deux σ et à l'atticiser en καττίτερος. J'ajoute que cette forme atticisée qui est assez ancienne montre suffisamment que les Grecs ont toujours considéré κασσίτερος comme un mot hellénique; un mot étranger n'est pas soumis aux variations dialectales ordinaires.

Autant la solution nouvelle du savant helléniste se complique de difficultés insurmontables, autant l'ancienne doctrine répond à toutes les conditions scientifiques qu'on peut en exiger. Aux époques reculées, il y avait des filons d'étain en petites quantités dans la Syrie ou dans les contrées voisines, peut-être même dans la péninsule balkanique. Dès le début, on le considérait comme une variété de plomb et on le confondait souvent avec lui. Le nom qu'il reçut chez les Grecs d'une part, chez les Phéniciens de l'autre, atteste déjà cette conception. Lorsque, par suite de l'épuisement des filons, le prix de l'étain alla en augmentant, les Phéniciens qui avaient des relations commerciales avec tous les riverains de la Méditerranée allaient le chercher dans la péninsule ibérique et plus tard en Bretagne. Au VIII^e siècle, où l'ancienne pro-

1. Κάσσα, « prostituée, femme publique », est probablement le résultat d'une application pérojative de cette idée fondamentale.

venance de l'étain fut totalement oubliée, les Grecs, égarés par l'abréviation de Κασσίτερος μολύβδου en Κασσίτερος, prirent ce mot pour une désignation propre de l'étain tiré, d'après les dires populaires, de certaines îles de l'Europe occidentale, les Cassitérides. Sur la situation exacte des Cassitérides, les géographes gréco-romains n'ont jamais pu dire rien de précis et ils les plaçaient vis-à-vis de l'Espagne, même après l'annexion de la Bretagne à l'empire romain. Ces îles ne sont pas le produit d'une tradition, mais une création imaginaire comme l'Eldorado des lieutenants de Pizarre, qu'on cherche en vain entre l'Amazone et l'Orénoque, et où il y a de tout excepté de l'or.

J. HALÉVY.

'Εβρικάνος.

En rapprochant le nom de *Habarṣant*, père de *Hamaṣiltu*[1], des mots חברטיסן et חברכן, j'ignorais que, dans l'interprétation que je proposais, j'avais été devancé dans une certaine mesure par M. Halévy[2], qui, il y a plus de vingt ans, a reconnu dans Habarkan un nom théophore dans lequel l'élément *Kan* désigne le dieu. M. Halévy invoque, à l'appui de son opinion, un mot עבדכן que je n'ai pu retrouver. — Plus récemment[3], il a rapproché כן (dérivé de כון, être) de יהוה : sémantiquement, le dieu araméen serait parallèle au dieu hébraïque.

חברכן est transcrit, sous la forme Ἐβρικάνος, dans deux inscriptions grecques de la Batanée[4] : le mot se retrouve donc d'une extrémité à l'autre du territoire sinaïtico-nabatéen. Il est bon de faire remarquer que l'apparition du mot *Habarṣant* dans un texte égyptien du treizième siècle prouve que la formation dont חברטיסן et חברכן-Ἐβρικάνος sont des exemples récents n'appartient pas en propre aux Nabatéens, mais qu'ils l'ont empruntée aux populations qui les ont précédés à l'est du Jourdain et de la mer Morte, supplantées par eux mais non éliminées. Dans l'onomastique nabatéo-sinaïtique, il faudra tenir compte de ce vivace élément pré-araméen[5].

ISIDORE LÉVY.

1. *Supra*, p. 188. — L'intérêt que présentent ces noms avait été reconnu par Max Müller, *Asien und Europa*, p. 395, qui d'ailleurs se borne à demander : Sind die Namen semitisch ?

2. Halévy, *Inscriptions du Safa*, p. 314. *Kan* apparait, comme nom propre d'homme et peut-être même de femme, dans plusieurs textes safaitiques. (*Ib.*, nos 47, 166, 167, 356 ?)

3. Halévy, *Revue sémitique*, t. II (1894), p. 381.

4. Le Bas-Waddington, 2213 (Nela) et 2302 (Bostra).

5. ERRATA à l'article de la p. 188. L. 13 : effacer le second signe. — L. 17 : lire *araméenne*. — P. 189, l. 2 : lire *schwerfällig*.

BIBLIOGRAPHIE

Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, von Samuel Krauss; mit Bemerkungen von Immanuel Löw. Preisgekrönte Lösung der Lattes'schen Preisfrage. Theil II. Berlin N. W. 7. S. Kalvary et Co. 1899.

Le premier volume de cet important ouvrage a été annoncé dans la *Revue sémitique*, 1898, p. 176; nous avons maintenant le second volume qui fournit un dictionnaire complet de tous les mots grecs et latins contenus dans l'ancienne littérature rabbinique : Talmud, Midrasch et Targum. C'est un livre indépendant en même temps qu'il sert à contrôler la partie précédente en un grand nombre de points dont l'explication ou l'indication exacte des sources laissait encore à désirer. Cette fois, toutes les variantes notables de l'orthographe sont enregistrées dans l'ordre croissant des corruptions et sont pourvues de renvois. Beaucoup de soin est déployé dans la fixation de la prononciation des mots, qui est en général, et je crois, avec pleine raison, rapprochée du grec vulgaire. Quelques transcriptions comme le *s* continuellement surmonté d'un accent circonflexe, les vocalisations *oston* de אסטן, *istli* de אסטלי, etc., devaient être expliquées ou mieux motivées. L'onomastique talmudique ne peut d'ailleurs être phonétiquement fixée sans une soigneuse étude de la prononciation traditionnelle des Israélites d'Orient, surtout de ceux de la Babylonie qui ont été peu affectés par des influences linguistiques modernes. Il y a beaucoup à louer dans la partie interprétative de ce dictionnaire qui offre le résultat de longues recherches, et à ce sujet les notes ajoutées par M. Im. Löw réclament une très haute valeur. Les auteurs ont donc fait tout leur possible pour présenter à la science une œuvre utile et facilement maniable. Ceux qui voudront approfondir les transformations subies par les mots grecs dans les milieux juifs de l'époque talmudique ont maintenant un livre de fonds très supérieur aux anciens lexiques dérivés de l'*ʿArûkh*, où les éléments grecs n'étaient pas triés à part. Le livre se termine par des remarques additionnelles, une table dans l'ordre des matières et un registre général des mots grecs dont l'identification semble assez certaine [1].

C. H. Cornill, *Geschichte des Volkes Israel, von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer*. Chicago (The Open Court Publishing Company. Leipzig : Otto Harrassowitz) 1898.

Il y a déjà longtemps que je suis arrivé à la conviction que la « critique moderne », si bien stylée pour disséquer avec un art chi-

1. אבאסולון (non אבא סולין !), fondateur de Rome, doit être corrigé en ארומולון, Romulus; la forme ארומי pour רומי, Ῥώμη, est connue.

rurgical incomparable les textes les mieux unis de l'Ancien Testament, est matériellement incapable de nous donner une histoire pré-exilique du peuple d'Israël en conformité avec les résultats qu'elle croit avoir obtenus d'une manière définitive. Ce sentiment, qui n'a pas été affaibli par l'examen de la *Israelitische und jüdische Geschichte* de M. Wellhausen, à laquelle j'ai consacré quelques remarques dans cette revue (1896, p. 381-384), vient plutôt d'acquérir une notable confirmation par l'ouvrage de M. C. H. Cornill. Parti du faux principe qu'il suffit d'interpréter rationnellement un ancien récit pour en tirer des faits réels, M. Cornill oppose, sans s'en, rendre bien compte, aux légendes bibliques séculaires des légendes créées de toutes pièces qui ne valent certainement pas les anciennes. Abraham, au lieu d'être le chef d'un petit clan qui s'accroît intérieurement et extérieurement pour former une agglomération particulière, est représenté comme le chef de tribus nombreuses. Isaac, l'enfant du « rire », disparaît entièrement ; Jacob, dont le nom signifierait « émigré adjoint » (*Nachschub*, *Nachzügler*)[1], est métamorphosé en une seconde immigration d'une peuplade apparentée aux Abrahamides et composée de douze clans, les futures douze tribus d'Israël. Par une circonstance « providentielle », ce *Nachschub* se rend précisément dans le Negeb et arrive juste à temps pour sauver ses aînés du péril d'être absorbés par les Chananéens. Cependant, il est aussi possible que le « groupe de Léa » n'ait jamais été en Mésopotamie. Les « Jacobites » se réunirent physiquement et moralement aux Abrahamides et la croyance d'Abraham devint leur commun héritage[2]. Peu de temps après, les « Jacobites » authentiques, Joséphites et Benjamites, qui forment le groupe dit *Rahélide*, se fiant à leur force qui fit d'eux les « représentants de l'histoire » (*Träger der Geschichte*), cherchèrent à obtenir l'hégémonie, mais ayant succombé par la coalition des autres tribus, ils furent obligés d'aller s'établir en Égypte[3]. On ne sait pour quelle cause les tribus adverses descendirent également en Égypte où elles furent généreusement accueillies par les Joséphites[4]. Après que le pharaon Merenp-

1. Cette signification n'existe qu'en arabe seul. En hébreu, עָקַב veut dire « retenir par le talon, embarrasser, ruser, tromper » ; dans les idiomes araméen (בלעקב) et éthiopien : « garder, conserver ».

2. Fait peu vraisemblable : Ammon, Moab et le « frère » Édom, quoique unis plus longtemps aux Abrahamides, ont conservé leurs croyances primitives.

3. Pourquoi ne sont-ils pas allés s'installer dans une région du nord, comme l'ont fait plus tard les Danites qui n'étaient cependant qu'au nombre de 600 guerriers?

4. Deux faits « providentiels » : générosité des Joséphites et générosité des Égyptiens qui ont laissé faire !

tah eut conclu la paix avec les Khéta, les tribus israélites soumises à de dures corvées trouvèrent un sauveur dans Moïse, dont le nom est d'origine égyptienne (*Mesu!*)[1]. Moïse conduit les tribus hébraïques à travers le désert jusqu'à Qadêš Barnéᵉa, après avoir proclamé la « Religion de l'Esprit » (die Religion des Geistes) sur le Sinaï; il mourut probablement à Qadêš[2]. Des troubles intérieurs empêchèrent les Égyptiens de faire attention aux affaires de la Palestine, qui leur appartenait depuis Tutmès III. Pendant la troisième année du règne de Ramsès III, il surgit une vraie migration de peuples barbares parmi lesquels se trouvaient les *Pulsta* qui occupèrent la Philistée. La poussée causée par les Philistins força une partie des Chananéens[3], guidés par leur roi Sihon, à traverser le Jourdain et à se jeter sur les territoires moabites d'au delà. Les Moabites vaincus appelèrent à leur secours les tribus israélites campées à Qadêš[4]. Celles-ci accoururent[5], mais après avoir chassé les Chananéens, elles prirent le pays pour elles-mêmes. Leur nombre s'étant accru, elles envahirent le pays situé à l'ouest du Jourdain. Juda fit le premier pas et réussit, quoique péniblement, à s'emparer du sud où il apparaît à la lumière de l'histoire au temps de David. La seconde expédition, celle de Siméon et Lévi, tourna en un grand désastre. Ils s'emparèrent par ruse de la ville chananéenne de Sichem, qui domine la chaîne montagneuse d'Éphraïm, mais Israël se détourna avec horreur de leur action honteuse[6] (*Aber Israël wandte sich schaudernd ab von der Schandthat der Beiden*) et les tribus criminelles succombèrent à la vengeance des Chananéens[7]. La troisième expédition, celle des Joséphites, fut plus heureuse dans la Palestine moyenne; les autres tribus s'établirent où elles purent. Après la mort de Josué, les Chananéens se coalisèrent afin d'exterminer les envahisseurs; leur généralissime était Sisara de Ḥarošet-Haggoyim. Et leur attaque parut vouloir réussir : les Israélites se blottissaient

1. Non ! le *s* égyptien répond en hébreu à un ס (רעמסס), jamais à un ש.

2. Cette hypothèse est purement gratuite et contraire aux données formelles de l'Hexateuque.

3. Les Chananéens ne figurent jamais dans les territoires transjordaniques.

4. Pourquoi les Moabites ne se sont-ils pas adressés aux Iduméens leurs voisins qui étaient beaucoup plus puissants qu'Israël ?

5. L'école critique semble mieux informée que E qui prétend que les Israélites n'ont pas traversé l'Idumée.

6. Ce singulier sentimentalisme est bien loin du bon sens historique.

7. Hyperbole poétique : Siméon joue encore un rôle sous Ézéchias, et Lévi, pareil au placide Aristée, revit sous la forme d'un corbeau, je veux dire de la classe sacerdotale des lévites. Bizarres défunts !

déjà dans les cachettes de leurs forêts et de leurs montagnes[1] lorsque Débora enflamma les bandes découragées, et conduits par le chef Baraq, ils gagnèrent une victoire complète. Le repos établi de ce côté, d'autres ennemis surgirent, Moab, Ammon, Madian cherchèrent successivement à asservir ou à piller les Israélites, les juges Ehud, Jephté, Gédéon, les délivrèrent; les autres juges sont cavalièrement éliminés.

Les singuliers travestissements et bouleversements du cadre biblique dont on vient de lire l'esquisse appellent à leur suite un changement complet de la chronologie antérieure à l'époque des rois. Sur ce sujet le savant avocat de l'école critique devine bien des choses qui attendent d'être prouvées. Il sait entre autres que l'écriture cunéiforme et la civilisation babyloniennes sont dues aux « Sumériens » non sémitiques et que les Sémites vainqueurs de ces derniers n'y ont rien ajouté de leur propre capital (*doch von Eigenem nichts hinzuthat*, p. 23). L'immigration d'Abraham en Palestine est placée entre 1550 et 1500; l'immigration d'Israël en Égypte en 1400 et l'Exode en 1300, sans se rappeler que Merenptah, d'après son propre récit, avait déjà eu à combattre Israël établi dans la Palestine occidentale, ce qui n'a pu arriver qu'un siècle ou deux après la mort de Josué. Quant aux données formelles de la Genèse, XV, 13, et de l'Exode, XII, 40-41, elles sont audacieusement rejetées.

Dans l'histoire de la royauté, l'école critique ne peut exercer que relativement peu de ravages matériels, elle s'en dédommage sur le terrain religieux et littéraire qu'elle bouleverse de fond en comble pour le seul besoin de mettre les écrits bibliques à l'unisson de ses idées préconçues. L'art d'allier le piétisme le plus exalté avec les plus cruels attentats de vivisection opérés sur les textes bibliques, n'est pas de ceux qui font honneur à notre siècle. L'exaltation débordante sied aux poètes, aux prédicateurs, aux convertisseurs, elle détonne et déroute chez l'historien qui est du reste, et sans le savoir, la première victime de son mirage. Ainsi, d'une part, on célèbre la journée du Sinaï comme la naissance de la « religion de l'esprit », de l'autre, on affirme sérieusement que le prophète Élie a fait du zèle pour les veaux d'or de Béthel qui étaient des symboles de Yahwé. A ce compte, tous les simulacres du paganisme seraient de plein droit les manifestations de la « religion de l'esprit »; la statue de Bel, de Ra ou de Jupiter, grâce à sa facture anthropomorphe, serait même infiniment supérieure au Yahwé zoomorphe adoré par le prophète zélateur. Une seconde de réflexion suivie d'un sain éclat de rire aurait pu retenir la plume

1. Confusion de la frayeur causée par l'irruption des Philistins (I Samuel, XIII, 6) avec la guerre contre Sisara, dans laquelle les Israélites donnèrent l'assaut à l'ennemi.

qui allait tracer une pareille énormité. Au lieu du raisonnement *ab ignoto:* « Puisqu'il n'est pas dit qu'Élie a jamais protesté contre le culte des veaux en combattant le culte du Baal », M. Cornill aurait dû prêter attention à la convergence de faits matériels et incontestables, savoir : d'une part la persistance des veaux à Dan et à Béthel, de l'autre la destruction des autels de Yahwé et l'extermination systématique de tous ses prophètes (II Rois, XVIII, 30; XIX, 10). Quant à la protestation des prophètes contre le culte officiel, elle a éte faite du vivant même de Jéroboam par un prophète judéen (*ibidem*, XIII, 1-18) et par le vieux Aḥiyahu, le même qui a mis Jéroboam sur le trône d'Israël (*ibidem*, XIV, 1-16).

Je m'arrête au rôle du prophète Élisée, dont les actes auraient dû être appréciés au point de vue historique au lieu de l'être au point de vue moral seulement[1]. En ce qui concerne les questions de la littérature prophétique, mes divergences avec l'école critique datent de loin et sont en grande partie connues des lecteurs de la *Revue sémitique*.

Ai-je besoin de répéter à cette occasion que les sévérités déployées ci-dessus ne concernent que le système et nullement l'auteur de l'ouvrage analysé? Qui ne se sent pas pénétré d'admiration en lisant les pages nourries et magnifiques consacrées à la caractéristique de Saül, de David et de Judas Macchabée? Et cette chaude et sympathique description de l'agonie de la nationalité juive ne forme-t-elle pas une des plus belles pages d'histoire sorties d'une plume de poète? Si l'on ajoute les liens de la plus sincère amitié qui me rattachent au savant auteur depuis nombre d'années, ou pourra se figurer la profonde affliction qui m'assaillit en me voyant obligé d'être sur tant de points en contradiction inconciliable avec ses vues. Heureusement, les désaccords scientifiques, comme les autres accidents malheureux de la vie, ne font que fortifier l'amitié dans l'âme des hommes d'élite et j'ai la certitude que ce résultat sera obtenu dans le cas présent.

1. Conformément au droit ancien, la vengeance du sang des centaines de prophètes et d'autres yahwéistes égorgés par l'ordre d'Achab et de Jésabel incombait au prophète survivant et à son successeur immédiat. Aussi Élie s'est-il chargé en personne de rendre la pareille aux prophètes du Baᶜal, les instigateurs de ces massacres, tandis que le règlement des comptes avec la famille royale fut exécuté par Élisée. L'égalité des classes étant le principe fondamental de la constitution israélite, ces personnages, au lieu d'avoir commis une action blâmable, n'ont fait que se conformer à la justice coutumière de leur époque. Des scènes semblables, quoique de moindres proportions, se passent encore de nos jours en Arabie et en Corse.

Ephemeris für semitische Epigraphik. von Mark Lidzbarski. Erster Band. — Erstes Heft. Mit 18 Abbildungen. J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann, Giessen, Hessen) 1900.

M. M. Lidzbarski, le savant auteur du *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, dont nous avons salué naguère l'apparition (R. S., 1899, p. 89-90), vient de fonder un recueil qui est appelé à rendre aux sémitisants des services permanents et inappréciables. *L'Ephemeris* se propose comme but de communiquer surtout les nouvelles trouvailles épigraphiques dûment exposées et d'en signaler les faits nouveaux. L'auteur ne se bornera pas à fournir les déchiffrements d'autres savants, il tâchera d'en fixer lui-même la lecture, au moyen des photographies, des estampages ou des originaux et, autant qu'il lui semblera utile, des dessins en seront donnés. Les faits nouveaux concernant les *inscriptions sémitiques du nord* seront rattachés au manuel précité de l'auteur, ceux qui sont relatifs aux *inscriptions sémitiques du sud* partiront de l'année 1900. Des rapports annuels rendront compte des travaux et des découvertes purement archéologiques.

Voilà un plan bien combiné dont le premier fascicule paru offre un commencement d'exécution. Il est aussi nourri qu'intéressant. Il débute par un nouvel examen de l'inscription de Mešaᶜ (*Eine Nachprüfung des Mesainschrift*, p. 1-10). Puis viennent successivement un aperçu sur les sceaux et poids à inscriptions sémitiques anciennes conservés au musée asmoléen d'Oxford avec les figures des objets (p. 10-14), une remarque sur la 4ᵉ Sidonienne (p. 15), annonces annotées des travaux récents de MM. Clermont-Ganneau et Philippe Berger (p. 15-52), parmi lesquelles les études sur l'inscription Dédicatoire de Carthage (p. 18-24) et la *tabella devotionis* punique (p. 24-34) sont d'une haute importance. L'épigraphie hébraïque est représentée par des remarques sur l'inscription de Siloé, sur diverses inscriptions plus petites, ainsi que par une annonce de mon *Nouvel Examen des inscriptions de Zindjirlî*, où l'auteur reconnait maintenant avec moi le caractère plutôt hébréo-phénicien de l'idiome de H et de P. La partie araméenne, enfin, contient une étude approfondie sur les curieuses inscriptions, certainement paléo-pehlevies, d'Arabison en Cappodoce (p. 59-74), une série d'inscriptions palmyréniennes (p. 74-89), des textes magiques mandéens encore inédits (p. 89-106) et finalement des *Miscellanées* (p. 106-108). Le manque d'espace m'empêche d'aborder une analyse plus détaillée des solutions qui y sont présentées sur divers problèmes; je compte y revenir dans le prochain cahier de cette *Revue*. Pour l'instant, je m'empresse d'annoncer cette importante entreprise de M. Lidzbarski et de lui souhaiter un succès qui est d'ailleurs de tout point bien mérité.

J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

SUPPLÉMENT

L'Inscription de Mêša', roi de Moab

REMARQUES PHILOLOGIQUES ET HISTORIQUES

(*Suite*).

L. 8. ימה, à ponctuer probablement יָמֹה pour ימיה = héb. יָמָיו.

L. 9. אשוח (אָשֻׁוח, comme אשכר, אשנב) semble bien désigner un cachot souterrain ; cf. שוחה, « fosse », synonyme de בור, « puits, fosse, prison ». Voyez à la l. 23.

L. 12. ריח, peut-être contracté de ראית, « vue, spectacle », cependant mieux vaut רעית, « action de paître, de satisfaire, satisfaction », terme rituel qui a tout l'air de correspondre à l'hébreu ניחח. — La traduction courante de אראל par « foyer d'autel », doit être abandonnée ; le verbe ואשב, racine שבי, « capturer », ne s'emploie qu'en parlant d'êtres animés. Je traduis donc la phrase ואשב · משם · את · אראל · דודה par : « et j'ai amené de là (de la ville de ʿAṭarot) le prêtre de Dôda », et je vois dans Dôda une déesse d'amour adorée alors dans le royaume d'Israël. Il est permis de supposer aussi un parèdre masculin דוד, parallèle au וד, ودّ de la péninsule arabique. La possibilité de faire de דודה l'épouse

de יהוה, en interprétant ce dernier nom par l'arabe هَوِيَ, « aimer, être amoureux », s'évanouit devant l'épithète guerrière יהוה צבאות, « Yahwé des armées ». Quant au mot אראל, il se peut qu'en moabite il équivalait au כֹּהֵן des peuples voisins et qu'il avait en outre le sens abstrait de « messager, envoyé, héraut », sens adopté aussi en hébreu (Isaïe, xxxiii, 7; II Samuel, xxii, 20). Le prêtre de la déesse fut traîné et abattu devant la statue de Kamoš à קרית (l. 12-13).

L. 13-14. Mešâ' repeuple la ville de 'Aṭarot par des hommes de שרן et de מחרת (le mot qui termine la l. 13 est certainement אש, L.), noms inconnus à lire probablement שָׁרֹן, homonyme de la fameuse plaine de Saron sur le littoral de la Phénicie méridionale; l'autre répond-il a la bourgade de Machaerus? L'orthographe rabbinique מכור (?) ne serait pas un obstacle.

L. 15. ואלתחם, et plus loin בהלתחמה, me semblent à présent une forme allégée de בהתלחמה, ואתלחם, plutôt qu'un spécimen isolé du *ifta'al* arabe et assyrien ; la circonstance que התלחם n'est pas usité en hébreu peut être accidentelle; qui sait même si la forme כמתלהמים, reçue dans les Proverbes, xviii, 8 ; xxvi, 22, n'est pas à corriger en כמתלחמים.

L. 15. L'expression מבקע השחרת, « depuis l'apparition de l'aurore », garantit d'une manière inattendue la haute antiquité de la locution אז יבקע כשחר אורך, particulière à Isaïe III (lviii, 8), texte que la critique grafienne fait descendre à l'époque machabéenne.

L. 16. Les remarques de M. Lidzbarski y répandent une grande clarté : ואהרג · כלה · שבעת · אלפן · גברן · וגרן · וגברת · וגרת · ורחמת, « et j'ai massacré toute (la ville de Nebo), sept mille personnes consistant en hommes adolescents, jeunes gens, femmes adolescentes, jeunes filles et filles nubiles ». L'emploi de גֵּר pour les enfants est nouveau ; celui de רחם pour la fille nubile n'a été constaté que dans le chant de Débora (Juges, v, 30), ce qui coupe court à la fantaisie de ceux qui veulent y voir une expression tardive. Cette

extermination totale fut un acte exceptionnel, motivé par l'interdit prononcé antérieurement par le roi. Ce vœu a été fait en l'honneur de עשתר · כמש, de l'ʿAstarté de Kamoš, c'est-à-dire de l'épouse principale de ce dieu. Ici apparaît encore la signification primitive de « femme, femelle », du mot עשתר que l'on constate en hébreu (Deutéronome, XXVIII, 4).

L. 23. Jusqu'à présent on lisait : ואנך · עשתי · כלאי · האשו[חן · למ?]ין · בקרב · הקר, « et c'est moi qui ai fait les fermoirs (? Verschlüsse?) des bassins pour l'eau (?) dans l'intérieur de la ville ». M. Lidzbarski montre qu'il n'y a de place que pour trois lettres dans l'espace détruit; mais ni כלאי אשוה, dans le sens de « fermoirs de bassin », ni même האשוח למין, dans celui de « le bassin d'eau », ne présentent aucune plausibilité. Je lis plutôt כלאי האשו[ח · לח]ין, « j'ai fait les cellules de la prison souterraine pour les vivants », c'est-à-dire pour les individus sauvés du massacre et devenus prisonniers de guerre. On vient de voir que les massacres en bloc n'ont pas été partout pratiqués; aussi le verset 25-26 mentionne-t-il les corvées imposées aux prisonniers israélites. אסר[י] · ישראל. Ces captifs furent naturellement gardés plus ou moins longtemps dans les prisons d'état dont Mêšaʿ a dû augmenter le nombre à mesure de ses conquêtes. Les cellules de la prison étaient destinées à loger les diverses catégories de captifs, suivant leur rang et leur sexe.

L. 25. מכרתת (מִכְרֶתֶת ou מִכְרָתֹת, d'après מכמתת ?) est sans doute l'abatage des arbres pour faire place à la ville neuve de קרחה dont le nom y fait précisément allusion. Voir au verset 3.

L. 27-28. Le passage contenu entre les deux traits de séparation me paraît se composer d'une phrase principale et d'une phrase secondaire. La première est évidemment ואבן · את · בצר · כי · עין · [הא], j'ai reconstruit Beṣer parce qu'il était (un monceau de) ruines ». עִיִּן, pluriel de עִי, revient sous cette forme dans Michée, III, 12. Après הא qui est presque certain la lacune ne comporte pas plus d'un point et de

deux lettres jusqu'au ש; et comme la trace de celle qui précède immédiatement laisse le choix entre ב, ד, ר et א (Lidz.), je propose de compléter [ב]אש, mot dont le ב, ainsi que dans באסר[י] (25-26), indique les ouvriers qui ont travaillé à la construction. L'ensemble : [בא]ש · דיבן · חמשן · כי · כל . דיבן · משמעת veut donc dire : « par des hommes de Dibon (au nombre de) cinquante, car tout Dibon est obéissant ». Il s'agit visiblement de la population israélite de cette ville qui est restée fidèle au roi moabite. Ces habitants ont volontairement envoyé cinquante maçons des leurs, pour exécuter l'œuvre de réparation ordonnée par le roi. S'il s'agissait de Moabites, ni la généralisation « tout Dibon », ni l'expression משמעת (cf. Isaïe, XI, 14) ne seraient bien en place.

L. 28-29. Le premier membre de phrase qui enjambe ces versets entre deux traits de séparation, montre les mots en partie détruits ·ואנך · מלכת ··· מאת · בקרן. M. Lidzbarski me paraît bien fondé à admettre la grande vraisemblance que le petit trait oblique, visible encore, appartient à un כ. Les raisons philologiques appuient fortement la conclusion épigragraphique. Sa qualité de verbe étant garantie par le pronom personnel qui précède, le groupe מל · ת, nécessairement מל · ת[י], après l'exclusion de מלחתי, מלטתי, מלקתי, qui ne conviennent point au contexte, ne permet d'hésiter qu'entre מלאתי, « j'ai rempli », et מלכתי, dont le sens exact sera tantôt discuté. Mais la première forme, qui s'impose tout d'abord à l'esprit, ne peut se maintenir à cause du complément direct מאת qui, les restitutions חמאת, טמאת, צמאת étant hors de question, ne peut être que le nom de nombre désignant la centaine (מאת), fait qui oblige de son côté à soupçonner devant ce mot un numéral d'unité de trois jusqu'à neuf. Or, une phrase telle que : « j'ai rempli trois (?) cents בקרן demeure suspendue si בקרן, quel qu'en soit le sens, est un complément du verbe « remplir » et l'objet des noms de nombre. L'inconvénient n'est pas moindre si l'on regarde, ainsi qu'on le fait ordinairement le ב de בקרן comme un complément indirect : « dans les villes » ; dans ce cas, ce sont les objets comptés qui

manqueraient à l'appel. Dans ces conjonctures la proposition n'offre aucun sens appréciable. Il faut donc de toute nécessité s'arrêter à la seconde leçon possible. En hébreu, le verbe מלך signifie seulement « régner », et est gouverné par la préposition עַל, « sur », mais dans notre passage, cette signification n'amène de sens tant soit peu intelligible qu'à la condition de voir dans בקרן les objets dénombrés. La vocalisation בַּקְּרָן, « dans les villes », est ainsi définitivement écartée; le ב appartient à la racine et nous sommes en présence du pluriel de בקר. Cette solution s'imposait déjà du reste par le fait que le pluriel de קִר est קִרֹת (Jérémie, IV, 19; Z., I, 10; II, 4) et non pas קִרִם ou קִרִן. Maintenant, le substantif בקרן étant donné, il peut s'agir, soit de gros bétail, de bœufs, בְּקָרִן (= h. בְּקָרִים), soit de pasteurs de gros bétail, de bouviers בֹּקְרִן (h. בּוֹקְרִים). Le premier choix ne se soutient pas un seul instant à cause de l'impossibilité de le mettre en rapport avec l'idée de « régner ». L'absurdité n'est guère diminuée si le sujet de ce rapport sont les bouviers. Devant ce dilemme, il ne reste, à mon avis, qu'une seule résolution à prendre, c'est d'attribuer à בקרן le sens collectif de « troupeaux de bœufs », et à מלך le sens de « posséder » qu'il a en arabe. Notre inscription contient déjà un « arabisme » manifeste dans l'emploi qu'elle fait du verbe חלף (l. 6) avec la nuance de « succéder », qu'il n'a pas dans l'hébreu que nous connaissons; un de plus ou de moins n'y changera rien et cette hypothèse écarte en même temps la nécessité autrement indispensable de supposer dans la lacune la préposition עַל, pendant qu'il n'y a visiblement place que pour le point. S'il en est ainsi, la phrase entière recouvre un sens irréprochable : ואנך · מלכתי · [שלש?] · מאת · בקרן · אשר · יספתי · על · הארץ, « et moi, j'ai pris en possession [trois?] cents troupeaux de bœufs que j'ai ajoutés au (= dont j'ai enrichi le) pays ». Ces troupeaux venaient en partie du butin pris sur les Israélites, en partie d'achats faits aux nationaux, l'élève des bestiaux ayant été l'une des occupations préférées de Mêša'.

L. 30-31. Si la lecture du dernier mot est מעד (Lidz.) au lieu de נקד, la restitution ני en tête de la ligne suivante va de soi. La forme d'état construit pluriel exige la suite immédiate d'un nom au pluriel ou bien d'un nom collectif, notamment d'un nom collectif formant parallélisme avec צאן, « menu bétail », qui se lit après la lacune. Le mot בקר, « gros bétail », remplirait cette condition. D'autre part, l'équilibre de la construction semble demander que צאן soit précédé par un autre nom à l'état construit parallèlement à מעדני et d'une signification très analogue. Ici le terme מיטב, la meilleure partie serait absolument adéquate (cf. I Samuel, xv, 9). De cette manière nous aurions une phrase parfaite ואשא · שם · את · מעד[ני . הבקר · ואת · מיטב ·] צאן · הארץ, « et j'y ai transporté le plus exquis gros bétail, et la meilleure partie du menu bétail du pays ». Cette concentration du plus précieux bétail national dans les villes de Mêdaba, de Bêt-Diblatên et de Baʿal-Meʿôn, avait visiblement pour but de les mettre à l'abri de l'atteinte d'une armée envahissante ou de bandes pillardes, mesure de précaution qui indique d'abord que Mêšaʿ s'attendait à une reprise des hostilités de la part du roi d'Israël, puis, que ces villes étaient pourvues de fortifications assez solides pour résister au moins aux premières attaques de l'ennemi, et enfin que la région dans laquelle ces villes étaient situées se distinguait particulièrement par ses riches pâturages. Ce résultat géographique est admirablement résumé par les mots עָרֵי מבצר וגִדרות צאן dans Nombres, xxxii, 26.

L. 31. Prise de la ville de Ḥoronên (=חורנן= h. חוֹרֹנַיִם). Le nom de la population ennemie qui l'occupait au détriment des Moabites se trouvait sur la pierre, mais, par suite d'une cassure, il n'en reste après בה que les lettres ב...ן, avec de faibles vestiges dans la lacune. SS. en ont tiré la lecture בן דדן ודדן, « fils de Dadan et Dadan »; N. y a vu בני . חור[י], « les fils des Ḥorites ». Nous pensons comme MM. Clermont-Ganneau et Lidzbarski que l'intervalle ne comporte pas plus de deux lettres. Le trait semblable à V qui se voit après ב est complété par le dernier savant en X=ת, ce qui donne

בח, mais il reconnaît aussi la possibilité de compléter W et d'obtenir ainsi le bilittère בש. La lettre suivante n'a laissé aucune trace et celle qui suit le ו est douée d'une haste qui est particulière à la lettre ק et non pas au ר. Ici cesse le rôle de l'épigraphie et commence celui de la philologie. On a beau se creuser la tête, le groupe בח־וק, quelle que soit la lettre à placer après le ח, ne saurait former un nom sémitique. ו est donc la conjonction ordinaire et le ק offre le début d'un second nom de tribu, et spécialement d'une tribu apparentée à la première. Si nous étions en Arabie méridionale, la restitution בתע se présenterait aussitôt à l'esprit; en Moabitide, il n'est permis de penser qu'aux tribus avoisinantes, iduméennes, ismaélites ou céturéennes. En nous tenant dans les limites du connu, notre préférence va plutôt au ש qu'au ח et nous supposons la lecture [?בשם.?וק[דר, « Basam et Qédar »; בשם peut bien être identique au nom de tribu ismaélite écrit מבשם dans la Genèse, xxv, 14. Les Qédarites ou Cédréniens, population nomade campée dans le désert, à l'est de la Moabitide, ont naturellement profité de la faiblesse de son gouvernement pendant l'invasion israélite pour s'établir dans la région limitrophe, si riche en bons pâturages. Évincés par Mêšaᶜ, leur hostilité s'est plutôt accrue que diminuée, et les inscriptions cunéiformes nous apprennent qu'au temps d'Assurbanipal, les Moabites réussirent à capturer le roi des Cédréniens (*mat qidri*), qu'ils transmirent aux mains du suzerain assyrien. Après la disparition des Moabites, les Cédréniens sont devenus les maîtres définitifs du pays et les voisins immédiats de la Palestine, et quelque temps plus tard, ils se confondirent avec les נביות, pour former la nation des Nabatéens.

La fin montre les lettres אש, non אמר (SS.), et rien n'est visible ni avant ni après ce groupe; inutile d'y chercher autre chose que le mot אש (h. איש), « homme, hommes », servant à déterminer plus exactement les deux tribus précédemment nommées.

L. 32. Le premier mot lisible est אמר, que, d'après les passages précédents, on complète aisément en ויאמר; M. Lidzbarski a même reconnu la trace de ces deux lettres. De là

jusqu'au commencement de la ligne s'étend une lacune qui a pu contenir huit à dix lettres. Le qualificatif אש, qui précède cette lacune à la fin de la ligne 31, nous conduit à en tenter la restitution avec assez de vraisemblance. Les trois exemples : אש גר (10), אש שרן (13) et אש מחרת (13-14), nous autorisent à supposer en notre אש un nom propre de lieu ou de peuple. La première conjecture doit être entièrement écartée, puisqu'il s'agit des habitants d'une ville; la seconde seule est possible naturellement, à la condition d'admettre un nom ethnique qui comprend en soi les deux tribus mentionnées, et cela fait penser au nom de ישמעאל, qui désigne dans l'histoire les tribus nomades à l'est de la Moabitide, y compris celles qui s'étaient partagé la ville en cause. Le mot suivant consistait probablement dans l'adverbe מעלם, qui figure déjà à la ligne 10. Après le ו de la fin, on complète avec certitude ואל, mot qui se continuait en tête de la ligne suivante.

L. 33. Les lettres visibles בה forment la fin du mot וישבה, et la phrase entière est identique à celle des lignes 8-9, laquelle indique selon toute apparence que c'était le résultat d'une guerre longue et acharnée, et cela fait supposer qu'elle était précédée de quelque chose comme ימן · רבן, « longtemps » (cf. l. 5). Les cinq lettres qui devaient trouver place dans le reste de la lacune pourraient bien être [ואל]תחם · בקר, comme à la ligne 11.

La proposition finale commence par le groupe mutilé d'une lettre ועל־דה, qui se complète avec certitude ועל · [י]דה, « et « près d'elle » (cf. Néhémie, III, 2, *passim*). Le mot suivant משם ne peut être que le participe *hoph^cal* מֻשָּׂם, « est (= a été) placé ». Ce qu'on y a placé est indiqué par les deux lettres visibles עש, d'où la lacune va jusqu'à la fin de la ligne. S'agit-il de dix (עשר) ou de vingt corps de garde, formant une sorte de cordon militaire destiné à repousser l'attaque éventuelle des nomades? Les mots אש · שדד (L., non חשדק), « hommes pillards », qui terminent la phrase à la ligne 34, rendent cette conjecture assez admissible, mais nous ne l'enregistrons que sous bénéfice d'inventaire.

TRADUCTION

1. Je suis Mêšaᶜ, fils de Kamoškan (?), roi de Moab, le Di-
2. bonite Mon père a régné sur Moab trente ans, et moi j'ai ré-
3. gné après mon père. | Et j'ai fait cette bâmat (= haut lieu) pour Kamoš à Qorḥa | (savoir) à Mêsab-Mê-
4. šaᶜ (Réunion de Mêšaᶜ), parce qu'il m'a sauvé de tous les oppresseurs et parce qu'il m'a fait voir la chute de tous mes ennemis. | ᶜOm-
5. rî (fut) roi d'Israël et opprima Moab pendant longtemps, parce que Kamoš était fâché contre son pa-
6. ys | Et son fils lui succéda, et il dit lui aussi : « J'opprimerai Moab ». | De mes jours il a proféré la parole (?)
7. mais j'ai vu sa chute et celle de sa maison. | Quant à Israël, il périt d'une perdition éternelle. Et ᶜOmri prit possession de tout le pa-
8. ys de Mêdaba | et il y resta de son temps et pendant la moitié (du règne) de son fils, (en tout) quarante ans et
9. Kamoš me l'a restitué de mes jours. | Et j'ai construit Baᶜal-Meᶜon et j'y ai fait la prison (souterraine) et j'ai construit
10. Qiryatên. | Et l'homme de Gad demeurait dans le pays de ᶜAṭarot depuis l'antiquité, et le roi d'Israël lui
11. construisit ᶜAṭarot. Et j'ai guerroyé contre la ville et je l'ai prise, | et j'ai tué tout le peuple de
12. la ville, une satisfaction (?) pour Kamoš et pour Moab. | Et j'ai emmené de là le prêtre de Doda et je l'ai
13. trainé devant Kamoš à Qeriot | Et j'y ai logé les hommes de Šaron et les hommes de
14. Maḥarat. | Et Kamoš me dit : Va, prends Nebo sur Israël et je
15. marchai pendant la nuit et je guerroyai contre elle du point de l'aube jusqu'à midi et je
16. la pris et je l'immolai toute, sept mille hommes et jouvenceaux, femmes et jouven-
17. celles et vierges, | car je l'avais vouée à ᶜAštar-Kamoš. | Et je pris de là les prê-
18. tres de Yahwé et je les trainai devant Kamoš. | Et le roi d'Israël construisit
19. Yahaṣ et il y demeura en guerroyant contre moi | et Kamoš le chassa devant moi, et
20. je pris de Moab deux cents hommes, tous ses chefs, et je les amenai à Yahaṣ et je la pris
21. pour l'ajouter à Dibon. | J'ai construit Qorḥa (la partie dite) Ḥomat-hayeᶜarin et celle dite Ḥomat-
22. haᶜophel; | c'est moi qui ai construit ses portes et c'est moi qui ai construit ses tours et c'est

23. moi qui ai construit une maison de roi et c'est moi qui ai construit les cellules de la prison pour les (prisonniers vivants) dans l'intérieur
24. de la ville. | Et il n'y avait pas de puits dans l'intérieur de la ville à Qorḥa et j'ai dit à tout le peuple : Faites-
25. vous chacun un puits dans sa maison. | Et c'est moi qui ai fait faire l'abatage pour Qorḥa par les prisonniers
26. d'Israël. | J'ai construit ᶜAroᶜer et j'ai fait la chaussée près de l'Arnon et
27. c'est moi qui ai construit Bet-Bamot, car il était détruit. | J'ai construit Beṣer, car il était un monceau
28. de ruines, avec (le concours de) cinquante hommes de Dibon, car tout Dibon était (dans l')obéissance. | Et c'est moi qui suis devenu mai-
29. tre de [trois?] cents troupeaux de bœufs que j'ai ajoutés au pays. | Et c'est moi qui ai construit
30. Mêdaba et Bêt-Diblatên et Bêt-Baᶜalmeᶜon et j'y ai transporté les [plus ex-
31. quis du gros bétail et la meilleure partie du] menu bétail du pays. | Quant à Ḥoronên, elle était habitée par Bas[am?] et Qé[dar?], hommes de [Yiš-
32. maᶜêl?], depuis l'antiquité, et Kamoš me dit : Va, guerroie contre Ḥoronên, et je partis et je guer-
33. [royai contre la ville] et Kamoš me la fit retourner de mon temps. Et près d'elle il fut placé vingt (?)
34. [corps de garde pour éloigner] les pillards. Et c'est moi qui ai...

Mêšaᶜ, roi de Moab, l'auteur du précieux document historique qu'on vient de lire, a vécu dans la période la plus active des luttes implacables qui s'étaient engagées dans le royaume d'Israël entre les partisans du yahwéisme exclusif et ceux du polythéisme international. Le court intervalle de 50 ans, écoulés depuis la mort de Salomon jusqu'à l'intronisation de ᶜOmrî, roi d'Israël qui inaugura le régime d'oppression contre Moab mentionnée par Mêšaᶜ, a vu l'extermination totale de deux dynasties israélites, celle de Jéroboam, après 24 ans de règne (Jéroboam, 22 ans ; son fils Nadab, 2 ans), et celle de Baᶜša qui en a duré 26 (Baᶜša, 24 ans; son fils Ela, 2 ans). La séparation des dix tribus du nord d'avec la dynastie davidique de Juda fut d'abord favorisée par les prophètes yahwéistes comme protestation contre les cultes idolâtriques que Salomon avait officiellement accueillis à Jérusalem vers la fin de sa

vie, cultes dont Astarté, déesse de Sidon, Kamoš, dieu de Moab, et Milkom, dieu d'Ammon, avaient, semble-t-il, la part du lion (I Rois, xI, 1-39). Mais bientôt l'espérance conçue par ces prophètes de faire de Béthel la capitale du yahwéisme se montra illusoire. Jérusalem perdit ses pèlerins israélites, mais Béthel, au lieu d'obtenir un temple yahwéiste pur et capable de lutter contre le temple salomonien, n'eut qu'un mesquin sanctuaire où Yahwé fut illégitimement représenté sous la forme d'un jeune bœuf, et ce qui est plus, une autre reproduction de la même idole fut établie dans la ville de Dan, sur la frontière septentrionale du royaume, comme pour indiquer que la politique royale, sans renoncer au dieu national, n'entendait nullement suivre les idées puritaines en fait de culte, mais qu'au contraire le roi se réservait les privilèges sacerdotaux que la maison de David avait laissés tomber en désuétude depuis la construction du sanctuaire de Jérusalem. Le nouvel état de choses convenait très bien à la classe sacerdotale qui vit dans le roi son chef suprême et le protecteur naturel de ses intérêts. Les partisans du yahwéisme en furent d'autant plus blessés que, dès le début, ils se croyaient investis d'un pouvoir supérieur à la royauté en matière religieuse. Une haine profonde et envenimée s'empara alors de ce parti, dont les murmures sourds, suivis de protestations ouvertes, furent sans aucun doute sévèrement réprimés. Dès lors, il dut se résigner à agir dans les ténèbres et à détruire successivement sa propre œuvre, toujours dans le vain espoir que ses créatures se montreraient finalement reconnaissantes. Déjà les deux dynasties de Jéroboam et de Baᶜsa périrent par leurs machinations occultes, mais telle était la force des choses que le nouveau roi, entouré du parti séparatiste auquel appartenait l'immense majorité du peuple ainsi que toute la noblesse militaire et la classe sacerdotale, ne put que continuer la politique inaugurée par Jéroboam et décidément hostile à ses bienfaiteurs. A l'époque des Omrides l'exaspération de la lutte des partis arriva à son comble. ᶜOmri, après avoir gravement entamé la puissance des Moabites (M., l. 4-8), régla définitivement le culte officiel dans un sens franchement antiyahwéiste et ce règlement est resté en vigueur sous ses successeurs. Michée

pense encore avec indignation à ces חקות עמרי, qui vaudront au royaume d'Israël une destruction irrémédiable (Michée, VI, 16). Durant le règne d'Achab, la crise suprême fut provoquée par la reine Jésabel qui, étant d'origine sidonienne, introduisit dans le pays le culte d'Astarté et de Ba'al de sa ville natale. La suppression du parti yahwéiste fut accomplie avec une cruauté inouïe : les prophètes de Yahwé furent impitoyablement massacrés ; une centaine d'entre eux qui furent cachés et sauvés momentanément du massacre, moururent de faim (I Rois, XVIII, 3-4), et ces massacres s'étendirent même de l'autre côté du Jourdain. Alors apparut dans la région montagneuse de cette contrée la figure formidable du prophète Élie le Galadite qui se proposa de venger le sang de ses collègues par le massacre des prophètes des dieux étrangers, entretenus par la reine. La légende raconte que ce dessein fut accompli pendant une sorte de pari qu'Élie engagea avec ses adversaires dans une grande assemblée sur le mont Carmel (*ibidem*, 19-40). Cependant cette victoire n'eut pas de lendemain, car ni lui, ni son disciple et successeur Élisée, ne jouèrent plus aucun rôle à la cour. Après la disparition d'Élie, le droit à la vengeance fut exercé par Élisée qui réussit à faire exterminer toute la maison dite d'Achab par un chef de bataillon, nommé Jéhu (*ibidem*, IX-X), qui ne se soucia pas plus que les autres de renoncer aux coutumes officielles. Cette vengeance est le dernier acte du yahwéisme belliqueux en Israël, dont les fidèles étaient descendus au nombre infime de sept mille (*ibidem*, XIX, 18). La scission entre la royauté et les prophètes est désormais définitive. Ces derniers, saturés de déboires, renoncent à l'action politique pour s'adonner exclusivement à la prédication littéraire et se font les champions du rétablissement de l'unité nationale sous le sceptre de la dynastie davidique. Osée, le seul prophète israélite dont nous ayons quelques écrits, prévoit la destruction de la maison de Jéhu, mais sans y collaborer matériellement ; dorénavant c'est le parti militaire qui fait et défait les rois. Même durant le long et prospère règne de Jéroboam II, il n'y a pas le moindre indice de la présence de prophètes yahwéistes à la cour royale. Le livre des Rois a conservé comme un fait excep-

tionnel la visite faite par Joas, père du roi précité, à Élisée mourant dans l'espérance d'obtenir de lui un oracle favorable qui le tirât de la détresse dans laquelle il était tombé par suite des attaques réitérées des Damascéniens, lesquels avaient mis le royaume d'Israël à deux doigts de sa perte (*ibidem*, 13-19). Déjà, du temps d'Achab, Israël éprouva une violente attaque de la part de Ben-Hadad I^{er}, roi de Damas, qui vint assiéger Samarie (*ibidem*, XX, 1); repoussé de là, et battu un an plus tard, dans la bataille d'Aphec (*ibidem*, 26-34), il fut vainqueur dans l'autre combat que lui livra, près de Ramot-Galaad, l'armée alliée d'Achab et de Josaphat, roi de Juda (*ibidem*, XXII, 34-35). Achab y perdit la vie, et le roi Mêšaᶜ en profita pour secouer le joug israélite. Ahazias, faible et estropié, ne fit rien pendant son court passage au trône. Son successeur Joram entreprit, d'accord avec Josaphat et le roi d'Édom, une invasion de la Moabitide du côté du sud, mais les envahisseurs, on ne sait pas exactement par suite de quel événement, durent retourner sans avoir obtenu d'autre résultat que la dévastation de quelques cantons méridionaux. Débarrassé de ce danger, Mêšaᶜ procéda avec une énergie infatigable et farouche à restituer à la domination moabite toutes les villes septentrionales qui étaient depuis longtemps occupées par des populations israélites, surtout par la tribu de Gad. Abandonnés à eux seuls, ces habitants, peu préparés à la guerre, furent successivement massacrés ou faits prisonniers. Mêšaᶜ parvint ainsi à annihiler en quelques années toutes les possessions inter-arnoniques acquises par Israël après la sortie d'Égypte. Aucune tentative de reprendre ce territoire n'a plus été faite, pas même par Jéroboam II qui dirigea tous ses efforts contre le royaume de Damas. Aussi l'animosité contre Moab a-t-elle trouvé un écho effrayant dans l'oracle consigné dans Isaïe, XV-XVI, que l'on considère comme le plus ancien morceau de la littérature prophétique qui soit parvenu jusqu'à nous. Le voyant prédit la destruction de toute la Moabitide et décrit en détail la dévastation des villes et des campagnes, ainsi que le deuil des habitants qui est si navrant que l'écrivain lui-même ne peut pas s'empêcher d'en être profondément ému. Moab s'attire ce terrible malheur par sa vantardise

et son extrême arrogance imprégnée d'une haine inextinguible, bien entendu, contre Israël (Isaïe, xvi, 6). On dirait que l'auteur de l'oracle a lu la stèle triomphale de Mêšaᶜ ou s'est fait donner une copie exacte de son contenu. La phrase כי מי דימון מלאו דם כי אשית על דימון נוספות (*ibidem*, xv, 9), reste même inintelligible si l'on n'y voit pas une imitation péjorative de Mêšaᶜ, 20-31 : « J'ai pris tous les chefs de Moab, au nombre de 200, et je les ai amenés à Yahaṣ; puis j'ai pris la ville pour l'annexer à Dibon, . ואחזה לספח · על · דיבן. Évidemment, l'expression אשית נוספות paraphrase לספח et דימון est un travestissement voulu de דיבון, pour y mettre le sens de « (ville) sanguinaire », jeu de mots qui permet en même temps de se figurer le ruisseau de Dibon roulant, à son passage à travers la ville, le sang versé dans les environs et augmentant ainsi la quantité de sang dont ses rues sont arrosées. Pour la critique biblique il y a un double enseignement à noter. Le prophète annonce que cette catastrophe arrivera dans trois ans précis (בשלש שנים כשני שכיר, Isaïe, xv, 14), et malgré le démenti que les événements ont opposé à la prédiction, la date a été conservée intacte jusqu'à nos jours. Si jamais l'opération de la fraude pieuse était urgente, c'était bien dans le cas présent, où la foi dans l'inspiration prophétique et par conséquent dans la révélation yahwéiste en général menaçait de sombrer dans le ridicule. Eh bien, pendant le cours de nombreux siècles, il ne s'est pas trouvé un seul zélote assez décidé pour substituer à cette date scandaleuse une expression vague, entre autres עוד מעט (cf. Osée, i, 4; Isaïe, x, 25; xvi, 14; xxix, 17) ou ימים באים (Amos, viii, 11; ix, 17), permettant aux fidèles d'en placer l'accomplissement au moment où Moab a disparu de la scène du monde. Les faussaires bien intentionnés des textes hébreux n'existent donc que dans l'imagination maladive, prévenue et tendancielle d'une certaine école de piétistes qui, à force de les supposer en toute occurence, ont fini par les imposer même aux esprits peu ombrageux et impartiaux. Le second enseignement ne présente pas moins d'intérêt. Pour tout connaisseur d'hébreu, la langue de l'ins-

cription de Mêšaʿ ressemble tellement à celle du Deutéronome, notamment aux parties parénétiques de ce livre, que si l'on n'en avait que la copie transmise par la tradition, les critiques modernes n'auraient pas hésité un seul instant à la déclarer apocryphe et fabriquée exprès dans l'exil, voire plus tard, dans le but de justifier les déclamations d'Isaïe, XV-XVI, et la haine des prophètes plus récents contre les Moabites. Parmi les preuves de la fraude, ils n'auraient pas manqué de citer le pluriel en ן comme un aramaïsme évident, le mot שת, autre aramaïsme, la ville inconnue de קרחה, que le faussaire a inventée pour jouer sur la calvitie funèbre, קרחה, dont les prophètes menaçaient le peuple de Moab, la forme réputée incorrecte ויענו, אענו au singulier; le *qâl* אנף, emprunté à Isaïe, XII, 1, pièce suspecte et toute moderne; les arabismes בהלתחמה, אלתחם et חלף; l'emploi fautif du verbe אחז pour désigner la prise d'une ville; la faute de l'emploi de הם au lieu de אתם; la construction לספת על דיבן, plagiat indubitable fait sur le membre de phrase לספות עוד על חרון יהוה, qui ne figure que dans le récit des Nombres, XXXII (l. 14), relatif précisément au territoire moabite en question et dont l'appartenance certaine au dernier rédacteur de P le caractérise comme document non seulement postérieur à l'exil, mais aussi de 44 ans plus jeune qu'Esdras. Voilà le résultat auquel les arguments habituels de la critique littéraire auraient infailliblement conduit. Un coup de pioche a suffi pour démolir tout cet édifice si soigneusement aligné; n'est-ce pas la preuve tangible que le système architectural qui a produit un pareil édifice est frappé de caducité et ne présente nullement la solidité que la réclame lui attribue?

Dirigeons maintenant notre attention sur des faits moins généraux. Des cris de vengeance impitoyables sont poussés par les prophètes d'Israël contre l'arrogance moabite, et cependant le législateur deutéronomique ne trouve pour justifier la défense des alliances matrimoniales entre Israël et ʿAmmon-Moab que ces motifs bien légers que ces peuplades n'ont pas fourni gratuitement du pain et de l'eau à Israël, lorsqu'il passa près de leur pays après sa sortie d'Égypte, et que Balac, fils

de Sippor, roi de Moab, avait suborné alors le magicien araméen Balaam, fils de Be'or, pour qu'il maudît Israël (Deutéronome, XXIII, 4-6). Le dernier fait est raconté dans les Nombres, XXII-XXIV, qui est, dit-on, une compilation de J et E. Le premier, qui est un simple manque de générosité, a été dégagé des versets Deutéronome, II, 28-29, qui font entendre pour la première fois que les Moabites se sont fait payer à prix d'argent les comestibles et l'eau qu'ils fournissaient au camp israélite. La partie législative dépend donc de la partie introductrice et l'ensemble n'a pas de motifs plus graves pour justifier la mesure d'exclusion perpétuelle prise contre le peuple de Moab. Il me semble que par là nous sommes en droit de conclure : 1° que les chapitres 1 et 2, au moins, font partie intégrante de la législation XII-XXVI ; 2° que tout ce code a une origine antérieure aux massacres de Mêša' qui ont provoqué tant de haine en Israël contre les Moabites. On me dira que l'auteur était obligé de rester dans la situation de l'époque mosaïque dans laquelle il a placé la promulgation de son code. Vaine excuse pour un *faussaire conscient* qui met dans la bouche de Moïse une législation qu'il a créée sur la base de P. Car la tentative de regarder le Deutéronome comme un développement du *Livre de l'Alliance* seul, s'évanouit devant les preuves précédemment données pour établir sa dépendance à l'égard de ce dernier document. Ajoutons une autre réflexion. Pour sauvegarder la fiction, si telle était vraiment sa pensée, l'auteur aurait dû prononcer un anathème plus fort contre les alliances avec les Madianites, alliances qui se montrèrent à l'époque mosaïque infiniment plus fatales aux intérêts yahwéistes que les intentions malveillantes du roi de Moab (Nombres XXV, 6-15), et qui ont été la cause de la guerre d'extermination ordonnée et exécutée contre les tribus de cette peuplade qui habitaient dans le voisinage de la Moabitide arnonique (*ibidem*, 16-8; XXXI, 1-54). Les critiques ont eux-mêmes senti la gravité de ce silence destructeur de tout leur système. Ils ont donc recouru à leur moyen chirurgical ordinaire en déclarant que ces passages proviennent de la source sacerdotale ou P. Ils ont seulement oublié de nous dire pourquoi le deutéronomiste qui connaît J et E, et même J E, n'a pas

donné comme motif les suites idolâtriques qu'eurent alors les mariages moabites, d'après le récit des Nombres, xxv, 1-5, qui, d'après eux, appartient à cette dernière compilation. Ce cas aurait été ainsi placé dans le cadre de la défense générale de conclure des alliances matrimoniales avec les païens (Deut., vii, 1-4). Il sera difficile de revendiquer pour le polythéisme moabite une attitude plus tolérante que pour le paganisme chananéen. Mais ce silence cesse d'étonner quand on place la rédaction du Deutéronome avant les événements si désastreux pour Israël relatés sur la stèle triomphale de Mêšaᶜ : Entre le règne de Salomon et celui des Omrides, les rapports de voisinage entre les Israélites et les Moabites semblent avoir été des plus paisibles. Les deux populations vivaient sur le même territoire en observant chacune ses cultes nationaux sans empiéter les uns sur les autres. La crainte de l'absorption de l'élément israélite, numériquement plus forte, par la minorité moabite, n'existait point immédiatement, il suffit au deutéronomiste d'invoquer d'anciennes contraventions à l'hospitalité coutumière et à de sourdes menées d'hostilité qui, grâce à la protection de Yahwé, n'ont pas eu de mauvaises conséquences, afin d'empêcher le connubium quand même. Parler de contagion idolâtrique moabite à une époque où le royaume d'Israël tout entier était plongé dans le culte du veau d'or, de la déesse Doda et, cela va de soi, des divinités locales, aurait été d'une absurdité manifeste. Le législateur a agi raisonnablement en fermant les yeux sur l'actualité. Un législateur plus tardif, je le répète, aurait envisagé la destruction des tribus transjordaniques comme la conséquence de leur participation à l'idolâtrie moabite, et en aurait fait le motif principal de sa défense.

Pour terminer, je dois dire un mot sur le verset Osée, ix, 10, relatif à l'influence néfaste des Moabites sur Israël à l'époque mosaïque. En étudiant précédemment ce prophète, j'ai laissé de côté ce passage parce qu'il semblait faire allusion exclusivement à des récits étiquetés J, E ou JE qui sont reconnus comme émanant d'une époque antérieure. La réalité me paraît maintenant quelque peu différente. La comparaison avec les Nombres, xxv, 1-5, en fera ressortir le

caractère exact. Voici d'abord la traduction littérale de ce dernier passage.

1. *Israël* s'établit à Šiṭṭim et le *peuple* commença à se prostituer aux filles de Moab.
2. Celles-ci invitèrent le *peuple* aux sacrifices de leurs dieux et le *peuple* mangea (avec elles) et se prosterna devant leurs dieux.
3. Et *Israël* s'attacha au Baᶜal-Peᶜor et la colère de Yahwé s'irrita contre *Israël*.
4. Et Yahwé dit à Moïse : Prends tous les chefs du *peuple* et pends-les pour l'insulte faite à Yahwé en face du soleil pour que l'irritation de la colère de Yahwé se détourne d'*Israël*.
5. Et Moïse dit aux juges d'*Israël* : Tuez chacun de vous les hommes de son ressort qui se sont attachés au Baᶜal-Peᶜor.

Nous avons souligné expressément les termes ***Israël*** et ***peuple*** pour attirer mieux l'attention sur la distinction systématique que l'école critique y établit dans le but d'y démontrer la fusion de deux documents, dont l'un : **1 *a*, 3, 4 *b*-5**, qui emploie le nom propre ***Israël***, serait de E, l'autre, **1 *b*-2, 4 *a***, qui fait usage de l'expression commune de ***peuple***, viendrait de J. Une petite dose de bon sens suffit cependant pour se rendre compte de l'opportunité de cette variation. La nation en bloc, ישראל, a campé dans la vallée de Šiṭṭim, mais l'invitation galante des filles de Moab n'a pu s'adresser qu'à un certain nombre de préférés pour lesquels le terme עם (1) est seul de mise. Le culte moabite, introduit de cette manière séductrice, s'était emparé de la majorité de la nation, l'irritation de Yahwé se dirigea naturellement contre elle au complet (3, 4 *b*). Au contraire, quand il s'agit de punir les chefs qui avaient donné les mauvais exemples, la désignation עם est seule en place. D'autre part, l'exécution de la punition incombait aux ***juges d'Israël*** en général (5); cette expression est de rigueur et ne saurait être remplacée par « juges du peuple » qui n'existe pas séparément en hébreu. La critique autoritaire s'est, comme cela lui arrive souvent, contentée de s'arrêter à la surface au lieu de se rendre compte des nécessités intrinsèques de la rédaction. Cette appréciation est largement confirmée par le verset d'Osée cité plus haut :

כענבים במדבר מצאתי ישראל
כבכורה בתאנה בראשיתה (בארץ בתה?)

המה באו בעל פער וינזרו לבשת
ויהיו שקוצים כאהבם

Comme (celui qui trouve) des raisins dans le désert, (ainsi) j'ai trouvé (avec plaisir) Israël.
(Avec le plaisir de celui qui trouve) la primeur d'un figuier dans une terre aride (?), j'ai vu vos ancêtres
(Qui), eux, arrivés à Baᵉal-Peᵉor, se vouèrent à la honte
Et devinrent des abominations par suite de leurs amours.

פעור, avec l'article, הפעור, est le nom moabite de la montagne (הפסגה) voisine de Sittim sur la rive orientale du Jourdain (Nombres, XXIII, 28). Après le séjour dans le désert où Yahwé le fait sien et lui prouve son affection particulière, Israël, à peine arrivé près de la localité nommée בעל פעור (formation analogue à בעל־חרמון, בעל־מעון, בעל־גד, etc.), d'après le dieu éponyme de la montagne qu'on y adorait, s'est empressé de s'attacher à « cette honte » (désignation péjorative du Baᶜal) et se plongea dans les abominations (le culte des idoles) par suite de ses amours. Osée s'est dispensé de fixer la position de Baᶜal-Peᶜor et de dire quelles étaient les courtisanes dont l'amour impur avait contaminé le peuple de Yahwé. Tout le monde comprenait de son temps l'allusion au fait raconté dans le passage traduit ci-dessus. Là sont mentionnés le nom de la station (Sittim) passé sous silence par le prophète, le nom de Baᶜal-Peᶜor, le culte des dieux moabites (וישתחוו לאלהיהן) et le rôle séducteur des filles de cette nation (ויחל ישראל לזנות אל בנות מואב = כאהבם). Mais à quoi Osée fait-il allusion par ויהיו שקוצים? L'énergie extraordinaire de cette expression résume évidemment l'expression non moins extraordinaire et non moins énergique du modèle, savoir ויצמד ישראל לבעל פעור (3) et הנצמדים לבעל פעור (5). L'une et l'autre offrent le sens d'une association intime, d'une adhérence solide et volontaire. Osée a donc fondé sa parénèse non sur les deux récits encore séparés de J et de E, et dont l'existence est problématique, mais sur le texte que nous possédons aujourd'hui ou J E, et ce fait détruit de fond en comble la date maxima de 650 que les critiques ont fixée pour cette prétendue compilation, date qui serait d'environ 85 ans postérieure à Osée ! J. HALÉVY.

Le Sumérisme et l'Histoire babylonienne.

(Suite.)

LE NOM DE LA BABYLONIE — ŠUMER ET ACCAD

A l'opposé des partisans du dualisme ethnique de la Babylonie, qui voient dans l'expression ***mat Shumeri(m)*** ŭ ***Akkadi(m)***, appliquée souvent à ce pays, la désignation de deux races parlant deux langues différentes, j'ai toujours soutenu le caractère purement géographique de cette appellation. A ce sujet, je me bornerai à citer le passage suivant d'un article publié dans l'*Academy* du 24 juin 1882 et daté du 5 du même mois :

Šumer et Accad sont simplement deux anciennes villes, les capitales de la plus ancienne dynastie babylonienne. Une province du nom de Šumer n'a jamais existé, et encore moins une langue sumérienne. Les rois de la Babylonie s'intitulaient « rois de Šumer et d'Accad » tout comme les rois de Suse se désignaient par « rois de Anšan et de Šušinak » et ceux de Saba par « rois de Saba et de Raïdan ». Attribuer à « Šumer et Accad » le sens de certaines langues, c'est à peu près prendre « le Pirée pour un homme ». Cette opinion se fonde sur les équivalents idéographiques ***ki-en-gi urṭu***[1] (écrit : ***bur-bur***), qui sont expliqués dans les syllabaires, l'un par ***matu***, « pays bas, pays », l'autre par ***matu elitu***, « pays élevé ». L'ensemble veut donc dire « haut pays et bas pays ». Le même sens semble être propre aux mots phonétiques et réels ***Akkad***, de אכד=נכד, نكد, « être haut, élevé », et Šumer (cf. le mišnaïtique שמר, « filtrer l'eau bourbeuse »), « sol d'alluvion »[2],

1. J'orthographie toujours *urṭu* avec un ט; la forme *urdu*, si elle était mieux vérifiée, serait l'effet de la prononciation babylonienne qui adoucit couramment les emphatiques en sonores.

2. Cf. שְׁמָרִים, « lie, dépôt, résidu ».

naturellement celui qui est plus près du confluent du Tigre et de l'Euphrate. Depuis lors, aucune donnée positive n'a invalidé cette explication[1], et les suméristes, en désespoir de cause, ont cherché à m'opposer des textes qui confirment précisément tous les points de ma thèse.

Citons verbalement M. Pinches :

« To clinch the matter of the existence of non-semitic nationalities in Babylonia in ancient times, it may here be mentioned that the Sumerian and Akkadian languages are referred to more than once of the tablets. Thus a tablet-fragment in the British Museum refers to its contents as being « Two Sumerian incantations used (seemingly) for the stilling of a weeping child » and an other tablet seems to say that the tongue of Šumer was like Ak[?], a tantalizingly incomplete phrase, which suggest that a comparison of Sumerian and Akkadian was intended. (Lower down the tongue of the chief or prince or leader is referred to.) Another small fragment seems to tell us that « (below was) Akkad, above (was) Šu(mer) », a phrase in which the restoration of « below » in the first part is suggested by the presence of « above » in the second part, and naturally raises the question whether the position of the two districts is here referred to. (As the fragment is very small, it is to be noted that the disposition of the adverbs may, in reality, be the reverse one, namely « Akkad is above, Šu(mer below) », and this would, perhaps, be better according to Assyrian Syntaxe.) Yet another reference to the Sumerian language occurs in the interesting text published in W. A. I, IV, pl. 40 (the old 47), which gives the colophon « Tablet 22nd, Šumer (*eme-laha*) unchanged ». The Tablet which follows (begins) « In the month Nisan, day 4th », but how the first part of the colophon is to be understood is uncertain, as the expression « unchanged » is in the plural. It probably formed

1. Je dis avec intention « donnée positive » : strictement, *Akkad* aurait pu signifier « ville, citadelle forte, puissante » (= *ekdu*), et l'idée de « hauteur », d'abord connexe, ne serait devenue prédominante que depuis l'unification de la Babylonie par antithèse à Šumer-Kiengi.

part of the first line of the series. What is interesting about this series, however, is, that the non-semitic phrases that it contains are written in the dialect[1]. »

Un des traits caractéristiques des amis du sumérisme semble consister à vouloir évincer leurs adversaires à coups de fragments qu'ils ne sont pas sûrs de comprendre eux-mêmes. Nous leur disons que la langue non sémitique devait être d'innombrables fois mentionnée dans les milliers de documents rédigés au cours de quatre mille ans de vie historique, au bas mot, en Babylonie, et on nous offre, pour faire notre *mea culpa*, quatre lignes misérablement mutilées dont on ose à peine balbutier la traduction ! N'est-ce pas reconnaître que de vraies preuves n'existent point ?

Mais ne dédaignons rien, et, en réservant la discussion sur *emelaha*, jetons un coup d'œil sur les trois premiers invalides :

1) La première tablette, contenant deux incantations du pays de Šumer, est la copie d'un original apporté de la Babylonie méridionale, qui est le Šumer proprement dit, et ne fait aucune allusion à la nature linguistique de la rédaction.

2) La seconde tablette dit : *lishan shumeri tamshil ak[kadi]*, « la langue de Šumer (= de la Babylonie du sud) ressemble à celle d'Akkad (= de la Babylonie du nord) », c'est-à-dire qu'il n'y a qu'une langue dans la Babylonie tout entière, et que, par conséquent, ledit « sumérien », loin d'être une langue, n'est qu'un « mode d'écrire ». Les antisuméristes auraient volontiers remercié M. Pinches de les avoir si bien documentés si, malheureusement, la nature du fragment ne rendait pas la traduction très douteuse.

3) Enfin, le renseignement textuel « Akkad en haut, Sumer en bas » offre la meilleure confirmation de mon interprétation de la désignation réelle « Sumer et Accad » et de son représentant allographique *Ki-en-gi ki-ur-ṭu*. Mais le texte est ambigu et on ne peut en tirer rien de certain.

Cependant, en faisant abstraction de ces vieilleries depuis

1. Sur cette nouvelle illusion nous dirons tout le nécessaire lorsque nous serons plus avancé dans cette étude.

longtemps dépréciées, il y a un texte important qui doit être pris en sérieuse considération à cause du premier rang qu'il occupe dans l'ordre chronologique, savoir l'inscription du roi *En-shag-kush-an-na*, qui prend le titre de « roi des pays » (*gal-lŭ*[1] *kur-kur-ra*), de « seigneur de *Ki-en-gi* » (*en Ki-en-gi*) et de « roi de X » (nom perdu dans la fracture). Ce souverain, que M. Radau fait régner avant 4500 av. J.-C., présente au dieu Bel (*en-lil*) les dépouilles de la ville de Kiš. Quelle est la nationalité de ce monarque? M. Hilprecht, l'heureux découvreur du document, fait à ce propos des remarques intéressantes que je résumerai en quelques mots. « Il est impossible de dire si ce roi appartenait à la race sumérienne ou à la race sémitique, ou bien aux deux en même temps. Que les Sémites étaient déjà dans la contrée, cela résulte de ce fait que les figures humaines de la stèle de Ur-Enlil, qui appartient à la même période, montrent les traits caractéristiques d'une race mixte. » Le professeur Cope, consulté là-dessus, rejette absolument toute comparaison avec le type mongol (The people evidently have no Mongolian tendencies), mais il y voit des traits aryens mêlés de tendances sémitiques (The shortness of the jaws is certainly not of a semitic character in human faces. The hooked nose and large eyes on the contrary are semitic. Avis à M. Pinches, pour qui le nez cassé d'une certaine statue est un indice sino-mongol !). M. Hilprecht substitue tacitement les Sumériens aux Aryens, sans toutefois contenter M. Radau, qui serait bien aise d'avoir au moins un seul représentant de la race sumérienne pur sang. Ces manipulations à volonté des types anthropologiques de l'humanité primitive ne manquent pas d'un côté plaisant, mais ne causent du tort qu'à ceux qui en font l'appui d'une thèse historique. Quant à nous, qui refusons délibérément de confondre l'anthropologie avec la linguistique, nous n'aurons pas de peine à prouver plus loin le caractère foncièrement sémitique de ce doyen des textes cunéiformes. Pour le moment, nous nous bornons à montrer les efforts surhumains faits par nos adversaires pour établir une correspondance phonétique

1. Voir sur l'ordre de ces phonèmes la note 2 de la page suivante.

entre le sémitique *Shumer* et le prétendu terme allophyle *sun-gir*, qui serait lui-même un simple dérivé de *ki-en-gi*.

Voici comment M. Radau résume le long paragraphe que M. Lehmann a consacré à cette thèse et qu'il accepte entièrement sans l'avoir soumise à un nouvel examen.

« Est-il possible de faire dériver *Shumer* de *ki-en-gi*?

« Le mot *ki-en-gi* est aussi écrit *ki-in-gi*, *kin-gin* et même *kin-gi-ra* (Leh., Šam., p. 85, et Winckler, A. O. V., 1887, p. 20)... Il a été constaté plus haut que quelques savants font venir le mot Šumer soit directement soit indirectement de SV(N) + GIR... mais peut-on prouver que Sungir est = Kengin ou mieux Kengir? Pour le changement de *n* en *r*, comp. *Unug* = *Uruk*; *gan* = *kar*, changements évidemment arrivés sous l'influence sémitique. Que *k* en sumérien peut devenir *sh* devant *i* et « *i-verwandten Vokalen* » cela est prouvé par une comparaison avec *ku* = *shu* = *she* (Z. K., p. 99; Leh., l. c., p. 86). La forme *Kingir* devient *Shingir*; de là l'hébreu שִׁנְעָר et le *Sa(i)ngara* de l'inscription de Tutmès III; le שׁ était primitivement *s* (cf. les formes telles que *u-sa-za-ku-ni*, O. B. I., I, 1, 14, et *ze-ra su*, *ibid.*, 20, 23). Il s'ensuivrait que שנער est une forme plus jeune que *Sangar(a)* et par conséquent aussi que *Sungir*; le développement serait *Ki(e)ngin* = *Kingir* = *Sangar* = *Sungir* = שנער. Le développement le plus proche est celui de *ng* en *m*; comp. *dingir* = *dimmer*.....; de là Šumer = *Sungir* = *Kengin*. Nous savons par les inscriptions d'Ur-Ninâ que Nin-Su(n)gir était le dieu de Girsu-Širpurla. En conséquence, Girsu est seulement une métathèse de Sungir, exactement comme *apsu* est celle de *zu-ab*[1] ou *lŭ-gal* celle de *gal*+[*gă*]-*lŭ*[2]. La métathèse ayant eu lieu, *Girsun* devint *Girsu*, le *n* final s'étant perdu. La même chose arriva pour Kengin, qui est plus ancien que Kengi.

1. Cette étymologie est fausse : *apsu*, le phénicien 'Απασων, est l'hébreu אֶפֶס = χάσμα, « le vide, l'abîme »; *Zu-ab* est purement et simplement l'assyro-babylonien *Zuabu*, forme *fuʿal* de זוב, « couler », qui a donné le nom du *Zab*, le mandéen זאבא, « fleuve ».

2. C'est encore inexact : malgré la glose qui note la lecture *lŭ-gal*, la forme *gal-lŭ* est constante et primitive.

« Que s'ensuit-il de ces considérations? Simplement et uniquement ceci : *Kengi est le plus ancien nom pour Sungir* (= *Girsu-Shirpurla*), *qui plus tard a été prononcé Shumer par les Sémites au temps de Hammurabi. En-shag-kush-an-na* en seigneur de Kengi est le plus ancien roi (*sumérien?*)[1] *de Shirpurla*. Maintenant, nous comprenons pourquoi les rois de Ur-Gur à Dungi I[er] s'appelaient eux-mêmes *lugal Kengi*...

« Puis, si *lugal Kengi* signifie « roi de Girsu », alors *lugal Urdu* doit signifier « roi de la ville (ou du pays) de Urdu ». Ce dernier mot a été traduit en sémitique par Akkad, forme durcie de Agade[2]. Et si Šumer-Sungir sont les formes récentes pour Kengi, alors Agade-Akkad *doivent* être (*must be*) les formes récentes pour Urdu ; c'est la conséquence de l'analogie du cas. *Comment* Agade-Akkad peut-il être dérivé de Urdu (BUR-BUR) est encore un secret. Et si lugal Kengi ne signific pas autre chose que « roi de Girsu-Širpurla », il suit du parallélisme dans le titre que *lugal Urdu* doit signifier « roi de Agade-Akkad ».

A la partie philologique de cette argumentation, nous opposons un « non! » tranché, absolu. Et pour le justifier, il suffira de constater des faits indéniables :

1) *Ki*(*e*)*ngi* n'est jamais *écrit ki*(*en*)*gin* (*ki-en-gi-in*). La lecture *gin* pour *gi* n'est admise ici par les sumérologues que pour les besoins de leur étymologie. Lehmann dit, il est vrai, que *kingin* est sûr (*daneben erscheint die Form Kingin- und Immer hin sind die Formen Kingi und Kingin gesichert*, l. c., p. 85), mais nous défions qui que ce soit d'en signaler un seul exemple, surtout dans les textes archaïques qui seuls ont ici voix au chapitre.

2) La forme *Kingira*, invoquée par Winckler, est d'abord très douteuse; Lehmann lui-même dit qu'on ne peut pas avoir confiance dans le texte arsacide qui offre cette forme et où il n'est pas impossible que la syllabe *ra* soit une postposition (*ibidem*). J'ajoute que *ra* peut encore être l'idéogramme de

1. Plus loin, M. Radau reconnait lui-même l'origine sémitique de ce roi.

2. Le contraire sera prouvé dans la suite.

rihṣu, « inondation », de sorte que l'équation *Kiengi ra*, « pays d'inondation » = *mâtu*, « pays bas », serait des plus exactes. Mais, en tout cas, les formes *Kingira* et *Kingir* sont purement imaginaires.

3) Le même vice originel s'attache au groupe *sun-gir*, dont la nasale du premier élément est admise pour les besoins de la cause et ne se constate nulle part avec l'orthographe analytique *su-un-gir*.

4) Non seulement *sun-gir* n'existe pas, mais *su-gir* lui-même n'est dû qu'à un jeu orthographique auquel nous devons les formes multiples *shir-pur-la*, *shir-la-pur*, *pur-shir-la*, *pur-la-shir*, ancienne désignation idéographique de *Lagash*, aujourd'hui *Tell-Loh* (= Tello). *Su-gir* est simplement l'inversion capricieuse de la forme réelle *Gir-su*, c'est-à-dire *Girsu*, nom sémitique qui signifie « herbage, plante », cf. héb. גֶּרֶשׁ, « produit des champs » (Deutéronome, XXX, 14), talm. גריסין, « orge, froment mondé ». Dans un texte publié par M. Haupt on lit : *ina girsi sha Purâti*, « dans le pré de l'Euphrate », et, fait vraiment remarquable, le correspondant « sumérien » de *girsu* y est écrit *me-er-si*, combinaison d'idéogrammes signifiant littéralement : « multitude-produit-plein ». Comme nom divin, les inscriptions antiques donnent, sauf l'exception précitée, régulièrement *En-Girsu* et *Nin-Girsu*, ce qui semble indiquer que *Girsu* était le nom d'un quartier ou d'un temple de Širpurla-Lagaš. L'idée que Girsu est un autre nom de cette dernière ville ne repose sur rien de solide.

5) Même si une forme *sun-gir* eût existé, il serait encore impossible de la rapprocher du sémitique Šumer : la mutation de *ng* en *m* — d'ailleurs purement illusoire, ainsi qu'il sera prouvé plus loin — n'a lieu que dans les groupes pseudo-sumériens ; les variantes *dingir* et *dimmer* se rencontrent exclusivement dans les textes de cette espèce, jamais dans les rédactions sémitiques. La tablette des termes signifiant « dieu » donne *di-gi-ru-u*, c'est-à-dire *digirû*, forme assyro-babylonienne régulière, contractée de **daggârî-u*, « protecteur » ; c'est une forme d'agent douée du nisbé à la manière éthiopienne ; le synonyme *hi-li-pû* (de *halapu*, « couvrir, protéger »)

est également pour **hallâpîu*. La racine דָּגַר a précisément cette signification (Jérémie, XVII, 11 ; Isaïe, XXXIV, 15), et une forme poétique דִּגְּרִי n'aurait étonné aucun hébraïsant. L'objection de Lehmann que la forme *fi-ᶜi-lî* n'a pas l'air sémitique, montre seulement que l'argument des autoritaires : « ce que je ne comprends pas ne peut pas être exact » doit être rayé du formulaire logique. En un mot, *dingir* et *dimmer* sont des variantes sumériennes (pour être poli) tirées du sémitique *digirû*. Il s'ensuit naturellement ceci : le complexe imaginaire paléo-sumérien *Sungir* deviendrait dans la bouche des Sémites *Sugir* ou *Shugir*, jamais *Shumer*.

6) Les autres mutations supposées ne sont pas moins fantaisistes : *un-uk* n'est pas le modèle de *uruk* (ארך), mais dérive de ce dernier par un jeu de mots artificiel ; *gan* et *kar*, qui ont en commun les significations de « jardin, parc », loin de dériver l'un de l'autre par l'échange des lettres liquides *n* et *r*, sont deux racines différentes comme on le voit par l'hébreu גַּן (r. גנן) et כַּר (r. כרר) ; les lectures *shu* et *she* du signe *ku* ne sont pas non plus des mutations phonétiques. Le même signe *ku* se lit encore *tug* ; *ne* exprime aussi les sons *te* et *bil* ; les lectures *dag*, *na*, *za* sont propres à un seul signe ; certains caractères représentent jusqu'à dix valeurs différentes. On voit clairement qu'il ne peut être question de mutations phonétiques produites graduellement au cours des siècles, mais de phonèmes simultanés et indépendants les uns des autres. On constate au contraire la permanence immuable des lettres *n*, *r*, *ku*, etc., dans les mots qui figurent à la fois en « sumérien » et en sémitique ; contentons-nous de citer : *da-er* = *dâru*, *u-ma-an* = *ummanu*, *lagar* = *lagaru*, *e-kur* = *ekuru* et non *eshunu* ou *eshuru* ; *ki-sal* = *kisallu*, *ki-mah* = *kimahhu* et non *shisallu*, *shimahhu*. Ces constatations rendent donc chimérique toute tentative de voir dans le fabuleux *Kingin* ou *Kingir* la forme primitive de *Sungir*, dont la forme courante *Girsu* serait due à une ancienne métathèse. Le sémitisme de *girsu* a été prouvé plus haut.

En dehors de tous ces démentis documentaires, il faut insister sur l'objection présentée franchement par M. Radau

contre sa propre thèse : « si Šumer-Sungir sont des formes graduellement dérivées de Kiengi, l'analogie des cas oblige à admettre que Agade-Accad vient aussi du sumérien *bur-bur* ou *urṭu-urra.* » Toutefois, d'après lui, la loi de Grimm qui a produit cette mutation abracadabrante est un mystère qui sera un beau jour éclairci. Nous voyons plutôt dans cet aveu la protestation encore inconsciente d'un homme de bon sens contre les monstruosités linguistiques que le sumérisme impose à chaque pas aux adeptes qui l'ont reçu sans réfléchir de la main de maîtres respectables, mais trop autoritaires.

Ainsi l'échelle ***kingin-kingir-sungir-Shumer***, et ses branches exotiques šingir-שנער-*girsu*, à l'instar de la fameuse échelle de Jacob, est le produit d'un rêve, très agréable dans le cas du patriarche, lourd et frisant le cauchemar dans celui des sumérologues. La nuance est facile à comprendre : l'un contemple des anges lumineux, les autres voient se dresser devant eux les monstres les plus repoussants, les absurdités scientifiques.

Terminons en jetant un regard sur l'argument de M. Pinches que nous avons réservé plus haut. Nous résumons le long exposé de Lehmann (*Sham.*, pp. 88 et 100-103) :

Le roi assyrien Sargon II remplace, dans ses inscriptions, le nom *Shumeri* par le groupe [cuneiform], dont le premier signe, composé de [cuneiform] + [cuneiform] (*ka* + *me*), se lit aussi *e* + *me* = *lishânu*, « langue ». Oppert et Amiaud, l'un en assimilant [cuneiform] à [cuneiform] (*ku-a*), qui signifie entre autres *kashshapu*, « conjureur, magicien », l'autre en rappelant la lecture possible *tukultu*, que ce signe partage avec [cuneiform] (*shi* + *um*) = *kashâpu*, « enchanter », *ittu*, « augure », et *barû*, « voir », sont d'accord à interpréter [cuneiform] (*mat ka* + *me ku*), par « pays de la langue des oracles, des incantations ». D'autre part, parallèlement à [cuneiform], qui chez Sennachérib désigne toute la Babylonie du sud, inclusivement la Chaldée maritime, dite alors ***Bît-Yakîn***, figure chez le même un autre groupe pour Accad, savoir [cuneiform] (*mat ka* + *me lah-ha*), qui, d'après Amiaud, signifie « pays de la langue claire, intelligible ». Il en résulte donc avec certitude qu'il existait une langue sumérienne, et ce fait a été

corroboré par le texte bilingue signalé par Bezold dans lequel [cuneiform] est expressément rendu par *lishân Shumeri*, « langue de Šumer ».

J'ai le regret d'être dans l'obligation d'abattre la joie triomphante des suméristes. Je vais directement en besogne.

La mention de la langue de Šumer n'offre rien de nouveau; on se doutait toujours que les habitants des deux moitiés de la Babylonie avaient une langue propre qui, à certaines occasions pouvait être appelée, soit « langue de Šumer », soit « langue d'Accad », soit encore « langue de Šumer et d'Accad », en même temps. C'est la différence radicale des langues de ces deux régions qu'il faudrait nous démontrer; or la phrase signalée par M. Pinches et citée précédemment : *lishân Shumeri tamshil Ak*[*kadi*], « la langue de Šumer ressemble à [la langue] d'Akkad », dit précisément le contraire et apporte le meilleur appui à l'opinion de ceux qui nient l'existence d'un idiome non sémitique en Babylonie[1].

Du reste, un titre royal, tel que : roi du pays de la langue de la magie et du pays de la langue claire ou intelligible », est ridicule, archiridicule et par conséquent inadmissible. Un Alexandre le Grand qui s'intitulerait en Égypte : « roi du pays de la langue des hiérogrammates et du pays de la langue populaire » mériterait d'avoir une statue dans une maison d'aliénés. Cette circonstance aurait déjà suffi pour faire voir aux sumérologues qu'ils sont engagés dans une fausse voie. Et en effet, toute étrangeté disparaît quand on sait être en présence d'idéogrammes inventés à neuf par les rois assyriens qui regardaient les Babyloniens comme un peuple ennemi vaincu. Par un artifice de scribe *Shumer* a été exprimé par un idéogramme signifiant « langue (c'est-à-dire « gens, population ») de magie », *Akkad* par « gens d'administration ». Il y a probablement une nuance d'ironie; on le conclut de ce fait que le frère rebelle d'Assurbanipal, Šamaš-šum-ukîn, qui s'est détaché de l'Assyrie, est revenu dans ses inscriptions aux anciens idéogrammes de Šumer et Akkad, à savoir *kiengi*

1. On a vu plus haut que nous ne faisons pas grand cas de ce fragment.

burbur, visiblement afin de ne point froisser ses sujets. Quant à l'idée émise jadis par moi que l'idéogramme *ka-mi-ki* repose sur un autre nom de la Babylonie, *mat kamû*, de manière que pourrait se lire *kamîtu*[1], forme féminine de *kamû*, elle n'a aucune importance pour la question présente, et nous passons à formuler quelques réflexions sur le terme *ki-en-gi*, le seul point qui nous reste à élucider dans le sujet qui nous occupe en ce moment.

KI-EN-GI BUR-BUR-KI

Ces deux phonèmes idéographiques, qui sont rendus dans les textes phonétiques par « Šumer et Akkad », sollicitent notre attention par la manière différente dont ils sont traités par les scribes babyloniens. Ce procédé a certainement sa raison d'être, tâchons de la trouver.

La forme *kiengi* se constate pour la première fois dans l'inscription antiquissime qui date d'une époque antérieure à 4500 avant notre ère. Elle se compose de trois fragments qui, rapprochés l'un de l'autre, donnent le texte suivant, partiellement mutilé, mais en somme assez intelligible :

an en-lil	=	ana Bel	A Bel
gal-lû kur-kur-ra		šar matâti	roi des pays
en Ki-en-gi		bel Kiengi	seigneur de Kengi
gal-lû....		šar.....	roi de ...
an en lil-la		ana Bel	A Bel
en-šag-kuš-an-na		Bel-muštalu-šame	Bel-muštâlu-šame
dig-ga Kiš-ki		ruggu ša Kiš-ki	le butin de Kiš
hul-šag		hul libbi	mauvais cœur
a mu-na-šub		šuata iddin	Cela il a offert.

La nationalité sémitique de ce roi ressort indubitablement du sémitisme fondamental de tout le vocabulaire de son ex-voto. Parmi les seize syllabes dont il se compose, neuf sont des substantifs babyloniens courants : *an*, lu *dingir* = *Anu*, *di-*

1. L'objection de Lehman que se lit *tug* oublie les analogies de *lal* et *barag*, etc., qui expriment notoirement aussi les syllabes *la* et *bar*(a), etc.

girû, « dieu suprême du ciel, ciel, dieu », *en* = *enu*, « seigneur », *lil* = *lilu*, « démon des ténèbres », lil (héb. לִילִית), *lu* = (*mu*)*lu*, « homme », *gal* = *gallu*, « grand », *kush* = *kushu*, « se poser, se reposer », *kish* (*kashu*), « don, nom de ville », *ki* = *qîu*, *qû*, (قاع, « sol, terre, lieu, déterminatif de localités », *hul* (חֹל, « profane »), *hulu*, *hultu*, « mal, mauvais »; trois ne sont pas encore constatés dans l'orthographe phonétique, mais leur sémitisme est garanti par les autres langues sœurs : *kur*, « pays » = ar. كُرَة, « cercle, contrée », *shag*, « désir, envie, cœur » = héb. שׁוק, שׁקק, « désirer », *tik*, *dig*, « dépouille, butin » = héb. תֹּךְ, תְּכָכִים, « rapine ». Le verbe *shub*, « donner, offrir, vouer », correspond au sémitique שׁוב, ثوب, תוב ; cf. le sens religieux de השׁיב, « apporter une offrande, offrir, vouer ». Les deux indices pronominaux, enfin, savoir : *a* et *mu-na* sont des phonèmes artificiels formés respectivement de *a*(*tu*), « ce », et de *mu-nu* = *mannu*, *munnu* (dans *mumma*), « qui, lequel, qui que ce soit ».

Devant cette poussée sémitique organique et vivante, les tentatives de faire de *ki-en-gi* un composé allophyle « sumérien » se dissipent comme les ombres de la nuit au lever du soleil. Des combinaisons telles que *ki-en-gi* (= *e-gi*) « le pays de canaux et de roseaux » (*the lands of canals and reeds*, Hilprecht), ou « le pays de la grande rencontre de gens » (das Land der grosses Gefüges von Leuten, Delitzsch), ou « pays de la magie (*ki-imgi*, Hommel), où les explications n°s 2 et 3 remportent hautement la palme de l'absurdité, s'évanouissent devant la variante *ki-in-gi*, qui atteste qu'il s'agit d'un phonème entier, lequel n'est autre que le babylonien *kingu*, « sol aqueux, sol d'alluvion, argile », et synonyme de *kanakku*, « sol de la porte », d'où le nom d'officier *sha*(*k*)*kanakku*, « celui de l'entrée, de la porte, chef inspecteur, surveillant ». Cette vilaine mésaventure ne serait pas arrivée à ces auteurs, s'ils ne croyaient pas mieux savoir que les scribes babyloniens eux-mêmes qui annonçaient l'équation *kiengi* = *mâtu*. Comme la malchance ne se borne pas d'ordinaire à une seule fois, l'étymologie fantaisiste de Kiengi a produit aussitôt l'identifi-

cation monstrueuse de ce mot avec l'autre combinaison imaginaire ***sungir*** et l'hébréo-syrien שנער, *Shanhara*

Au reste, je ne suis pas loin de considérer, avec M. Radau, le *ki-en-gi* de notre inscription comme le nom d'un quartier de la capitale de Bel-muštâlu-šamê, laquelle serait Uruk selon Hilprecht et Širpurla selon M. Radau. Une autre possibilité sera présentée ci-dessous. Nous savons déjà que ***Girsu*** est le nom d'une autre partie de la même ville et les inscriptions y ajoutent encore les noms de plusieurs faubourgs.

Passons à ***bur-bur***. Le titre officiel ***gal-lŭ kiengi ki-bur-bur*** est pour la première fois pris par ***Ur-Gur*** (***Amel*** ou ***Kalab-Ba'u***), roi de la seconde dynastie d'Ur (vers 3200 av. J.-C.). Dans les textes digraphiques de Hammurabi, ***un kiengi ki-bur-bur*** répond au phonétique ***nishe shumerîm u akkadîm***, « gens de Šumer et d'Akkad ». Le parallélisme de la construction oblige à voir dans ***akkad*** un nom de lieu, et la Genèse qui mentionne אַכַּד à côté de Babel, Erek et Kalné, le confirme comme un fait. Cet Akkad est généralement indentifié avec la ville d'Agade (***ne*** se lit aussi ***de***), qui était la capitale de Sargon I^er^ (3800 av. J.-C.). Comme cette identification semble exacte, et je n'en trouve pas d'autre, il résulte que ***Aga-de*** présente une analyse artificielle comportant le sens de « mère (= métropole; cf. phén. אם) nouvelle ». D'autre part, les lectures ***urṭu*** et ***urra***, attribuées à ***bur-bur*** par les gloses, s'expliquent selon moi en admettant que ces deux noms sont ceux d'un quartier de la ville d'Agade-Akkad, circonstance qui nous fournira un parallèle intéressant à ***kiengi***, expliqué plus haut. Quant aux deux mots ***urṭu*** et ***urru***, leur attache aux racines אור et ירט, ورط, est trop manifeste pour devoir la justifier. Leur signification de « hauteur, élévation », étant donnée par les scribes, nous ferons bien de l'accepter. C'est dans tous les cas plus rationnel que l'explication par le « sumérien » dont l'absurdité a empêché nos adversaires mêmes de la formuler. Pour les philologues non prévenus, il y a dans l'équation ***Akkad-Agadĕ*** = ***bur*** + ***bur*** = ***urra*** ou ***urṭu***, un faisceau de faits intéressants et hautement instructifs.

1° Le Sémite Sargon I^er^ (3800 av. J.-C.) travestit, d'après

les suméristes, le nom sémitique de sa capitale *Akkad* non seulement en une forme « sumérienne » assonante, mais bizarre, *aga-dĕ* ou *ag-dĕ*, qui n'a pas été employée avant lui en Babylonie.

2° Un autre roi sémite, Ur-Gur, qui applique le nom d'Akkad à la moitié nord du pays, ordonne de vive voix que la dissyllabe *bur-bur*, inventée par lui pour présenter Akkad, soit toujours lue non pas comme elle est écrite, mais avec les valeurs « sumériennes » toutes différentes *urru* et *urṭu*, en laissant le choix libre entre les deux.

3° La lecture ordonnée oralement par Ur-Gur se transmet de bouche en bouche pendant vingt-quatre siècles pour être enregistrée comme glose dans les syllabaires élémentaires de l'époque assyrienne.

Nous soumettons ces thèses inévitables au bon sens de M. Radau et aux autres jeunes assyriologues dont l'esprit, exempt des préjugés de races, préfère les solutions naturelles et réfléchies aux hypothèses les plus brillantes. Si on remplace « sumérien » par « idéographie », ces suppositions extravagantes qui enveloppent le nom d'Akkad comme d'une tunique de Nessus font place à une saine explication historique. Sargon I^er^, fidèle à la coutume littéraire de ses ancêtres, fait usage du système idéographique et écrit le nom de sa capitale *aga-dĕ* ou *ag-dĕ*, pour exprimer le titre honorifique de « métropole neuve ». Six cents ans après, Ur-gur, voyant que le groupe aga-dĕ ne répondait plus au sens très élargi qu'avait pris alors le nom d'Akkad, créa pour celui-ci l'idéogramme *bur-bur*, « le pays haut », idéogramme dont les synonymes dans la langue réelle étaient *urru* et *urṭu*. Que ces mots soient en même temps les noms d'une partie de la ville d'Akkad, c'est une possibilité que nous avons déclarée ci-dessus assez probable.

LE ROMAN PRÉHISTORIQUE DES SUMÉRISTES

L'inscription du roi *En-shag-kush-anna* (Bel-nuh-lib-Anim), marque la limite la plus reculée de l'histoire babylonienne accessible à la connaissance positive. Il y a trois mois nous étions obligé de nous arrêter à l'an 4000 avant

notre ère avec le règne de Gal-lû-zag-gi-si (Šarru-emûqi-kêni-malû). En ce moment, de l'aveu même de M. Radau, le dernier point de repère doit être encore plus de 500 ans avant 4500. Nous ne demandons même pas si d'heureux coups de pioche ne nous mèneront pas bientôt quelques siècles en avant. La date de 4500 est déjà unique dans l'histoire des peuples et à cette date stupéfiante ce sont les Sémites qui racontent dans « le mode d'écrire sumérien » les hauts faits de leurs rois. La logique implacable devient ici excessivement pressante : *elle veut qu'on lui montre au moins un seul spécimen de « Sumérien » non métissé de Sémite et une seule ligne écrite dans le mode « sumérien » sans être sophistiquée de sémitismes.* Et en effet, comment imaginer que cette grande nation sumérienne dont la civilisation cause notre étonnement par le reflet qu'elle a laissé dans la horde *barbare* des Sémites immigrés, ait entièrement disparu du champ de son activité séculaire et ait subitement cessé de cultiver sa littérature dans son ancienne langue native et pure de tout élément étranger? M. Radau ne peut rester impassible devant cette grande voix de la logique et du bon sens. Par malheur la foi trop bien implantée dans son esprit que les Sémites ne savent créer rien d'original, l'oblige à chercher une issue en supposant que l'immigration des Sémites eut lieu 500 ans auparavant, en 5000 av. J.-C. Dans cet intervalle de cinq siècles les Sémites, profitant de l'affaiblissement graduel des Sumériens, auraient réussi d'une part, à s'assimiler toute la civilisation primordiale de ces derniers, y inclus la langue et l'écriture, d'autre part à enlever à ces aborigènes la domination matérielle du pays au point de remplacer les anciennes dynasties par des princes de leur race. Les scènes des luttes pour l'existence entre les Sémites envahisseurs et les Sumériens envahis sont ainsi reculées dans la préhistoire et arrangées de manière que, à l'avènement de *En-shag-kush-anna*, il ne restait plus de trace de l'ancien sumérisme pur dans la Babylonie méridionale ; langue et race furent également altérées par la masse victorieuse des Sémites.

Voilà le dernier pas franchi. L'espoir de trouver du sumérien inaltéré dans les textes antérieurs à Hammurabi s'étant

évanoui, on prend le parti de le reléguer dans la période préhistorique que personne ne peut contrôler. L'inconnu, le vide est un facteur puissant dans la logique suмériste. Si l'on découvre par hasard des textes de l'an 6000 avec le mode de rédaction ordinaire, on n'aura qu'à fixer l'immigration sémitique à 6500 pour lui laisser le temps d'accomplir son apprentissage littéraire et politique et ainsi de suite jusqu'à l'extinction de tout vestige d'écriture laquelle sera tout de même attribuée à l'initiative sumérienne antérieure. Les antisuméristes se démèneront en vain, ils seront incapables de prouver le contraire. La méthode est donc d'une sûreté parfaite et se moque de toute contradiction. Cependant, les suméristes, comme le reste des mortels, ont horreur du vide absolu, ils le remplissent par des événements qui *pouvaient et par conséquent devaient se passer* avant et pendant l'immigration des Sémites en Babylonie. Et cette description forme un roman préhistorique assez arrondi dont nos lecteurs voudront sans doute connaître les points les plus saillants, car il diffère du tout au tout du roman également préhistorique des sumérologues de la première génération.

Les *pères* du sumérisme considéraient les Sémites comme aborigènes dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate et faisaient venir les Sumériens de la Sibérie méridionale, berceau de la race touranienne ou ouralo-altaïque. Les immigrés auraient apporté en Babylonie l'écriture cunéiforme créée pour l'expression de leur langue et une civilisation complète qu'ils auraient transmise aux Sémites vaincus et soumis à leur gouvernement d'une manière plus ou moins intermittente jusqu'à la dynastie d'Hammurabi, à partir de laquelle l'élément sémitique obtint l'hégémonie presque exclusive. On sait que, repoussée par les spécialistes les plus compétents en cette branche linguistique, la théorie touranienne n'est plus maintenue, ouvertement soutenue au moins, que par Hommel et quelques non-assyriologues attardés. Tous les autres suméristes renversent maintenant l'ordre ethnographique en considérant les Sumers civilisés comme aborigènes et les Sémites comme nouveaux venus. M. Radau complète cette thèse en plaçant l'arrivée des Sémites à une époque antérieure à tout

monument écrit et débarrasse du même coup l'école suméiste des objections que je lui faisais en signalant le manque de dualisme dans la littérature et dans l'histoire de la Babylonie à nous accessibles.

Le premier roman mort appelle un successeur. Il s'agit désormais de nous faire savoir d'où et comment les Sémites sont venus envahir le pays florissant des Sumériens primordiaux. La tentative d'amener les Sémites de Harran en Mésopotamie supérieure pour fonder le royaume de Kiš sous leur chef Gal-lū-zag-gi-si (Hilprecht) n'ayant pas réussi, M. Radau propose la solution contraire en supposant que l'immigration eut lieu du sud au nord. Dans leur marche envahissante les hordes sémitiques venues d'Arabie traversent la Babylonie tout entière pour ne s'arrêter que dans les contreforts du Zagros où elles forment les royaumes de Guti et de Lulubi. Dans les étapes intermédiaires elles laissent des contingents aussi bien dans la Babylonie méridionale, le Sumer futur, que dans la Babylonie du nord, l'Akkad futur. Dès lors il y eut, nous affirme-t-on, trois sortes de Sémites dans ces parages : *a*) complètement sumérisés, sauf quelques sémitismes sporadiques, au sud ; *b*) imparfaitement sumérisés au nord ; *c*) à peine teints de sumérisme au haut nord. C'est, comme on le voit, la dose absorbée du sumérisme qui fait la différence des Sémites du bassin du Tigre et de l'Euphrate : les uns écrivent le sumérien de *moine* jusqu'au moment où ils perdent leur existence nationale, les autres s'en débarrassent de bonne heure (en 3800) pour composer en langue sémitique parsemée de sumérismes ; les autres enfin, composent dès l'abord en sémitique avec à peine quelques expressions sumériennes.

Or, à notre grand étonnement, le savant auteur qui a tracé ce tableau engageant a oublié de comparer sous ce rapport les inscriptions de Guti et de Lulubi avec celles presque contemporaines de Sargon I^er^. Autrement, il aurait vu que la proportionalité de l'élément « sumérien » ne diminue nullement en raison de l'avancement vers le nord. Pour mettre ce point hors de de doute, nous allons placer l'une à côté de l'autre trois inscriptions de cette époque :

	Sargon Ier.	Roi de Guti.	Roi de Lulubi.
1	an-šar-ga-ni-šar-uru	La-si-ra-ab	an-nu-ba-ni-ni
2	tur da-ti an-en-lil	da-lum	gal-lŭ da-lum
3	da-lum	gal-lŭ	gal-lŭ lu-lu-be-ki-im
4	gal-lŭ	gu-ti-im	ṣ[a-l]a-am-šu
5	a-ga-dĕ-ki	. . . . .	ù ṣa-lam an-innanna
6	ù	. . . . .	i-na ša-du-im
7	sub(?)-u-la-ti	. . . . .	ba-ti-ir
8	an-en-lil	. . . . .	uš-zi-iz
9	ba-gim	. . . .	ša ṣa-al-mi-in
10	ĕ-kur	. . . . .	an-ni-in
11	ĕ-en-lil	ip-uš-ma	ù dub-ba-am
12	in en-lil-ki	mu-na-šub	u-ša-za-ku
13	ša dub	ša dub	an-nu-um
14	su-a	su-a	ù an-nat
15	[u]-sa-za-ku-ni	u-sa-za-ku-ni	an-en-lil
16	an-en-lil	mu-sar-su	ù an-nin-lil
17	ù	i-sa-da-ru	an-im
18	an-ud	an-gu-ti-im	ù an-innanna
19	gir-su	an innanna	an-en-zu
20	li-zu-ha	ù	ù an-ud
21	ù	an-en-zu	an-nin...
22	še-zir-su	gir-su	ù an...
23	li-il-gu-da[1]	li-su-ha	til-nin
24		ù	... lu
25		kul (=šê-zir)-su	ù ša
26		li-il-gu-da	i-ra-muš
27		ù	li-ru-muš
28		kaš du-kat-su	li-ir-ru-uš
29		a i-si-ir[2]	ṣi-ra-šu
30			li-il-ku-ṭu[3]

1. Voici la traduction littérale de ces inscriptions. [1] Šargani-šarâli, [2] fils de Ittibêl, [3] puissant [4] roi [5] d'Agade [6] et [7] des hommes [8] de Bêl, [9] constructeur [10] du Ekur, [11] temple de Bêl [12] de Nippur. [13] Celui qui la tablette, [14] celle-ci [15] déplacera, [16] Bêl [17] et [18] Šamaš [19] sa base [20] qu'ils [21] arrachent, [22] sa race [23] qu'il(s) exterminent.

2. [1] Lasirab (?) [2], puissant [3] roi [4] de Gutim... [11] a fait (?) [12] a voué. [13] Celui qui la tablette [14] celle-ci [16] déplacera, [17] son nom [18] écrira, [19] Gutim, [20] Innanna [21] et [22] Sin [23] sa base [24] qu'ils arrachent [25] et [26] sa race [27] qu'ils exterminent [28] et [29] sa marche [30] qu'elle ne réussisse pas.

3. [1] Anum-banini, [2] roi puissant [3] roi de Lulubi [4] sa statue [5] et

Additionnons le nombre des groupes « sumériens » qui figurent dans chacune de ces inscriptions :

Le n° 1 en contient 14 : *an gal-lŭ, uru, tur, da, an-en-lil, da-lum, a-ga-dĕ-ki, ba-gim, ĕ-kur dub, an-ud, gir, she-zir.*

Le n° 2 en compte 13 : *da-lum. gal-lŭ, mu-na-shub, dub, mu-sar, an, an-inanna; an-en-zu, gir, kul* (= *she-zir*),*kash, du.*

Le n° 3 en compte 14 : *an, an-nu, gal-lŭ, da-lum, an-innanna, dub, ba-am* (=*shuatam*), *an-en-lil, an-im, an-en-zu, an-ud, an-nin..., an..., til-nin.*

Résultat net : en 3800 av. J. C., les inscriptions de Guti et de Lulubi employaient tout autant de phonèmes pseudo-sumériens que celles d'Akkad ou la Babylonie du nord.

J'ai dit ci-dessus que M. Radau a oublié de comparer les trois inscriptions en cause au moment d'écrire son texte. Plus tard il s'est en effet aperçu du caractère outré de son idée et il a cherché à l'atténuer dans une note de la teneur suivante :

« Les noms des dieux, comme *en-zu, en-lil, innanna,* qui se rencontrent dans les inscriptions des rois de Guti et de Lulubi, sont sumériens, que leurs ancêtres acceptèrent pendant qu'ils étaient en Babylonie et qu'il identifièrent avec leurs propres dieux (sémitiques) *Sin, Bel, Ishtar.* »

Mais cela aggrave précisément le cas, car la même identification, en admettant contre l'expérience qu'elle soit possible sur une aussi vaste échelle[1], s'est aussi faite, à en croire les suméristes, dans le domaine de Sargon I[er] et avec elle disparaît la dernière trace de distinction entre ces monuments. Chose curieuse, pour augmenter le nombre des mots sémi-

la statue d'Innanna [6] dans la montagne de [7] Batir [8] il a érigé. [9] Celui qui statues [10] celles-là [11] et tablette celle-ci [12] déplacera [13] Anum [14] et Anat (?). [15] Bêl [16] et Bêlit [17] Rammân [18] et Innanna [19] Sin [20] et Šamaš [21] Nin... [22] et... [23] l'extermineront [24] ... [25] et celui qui [26] les brisera [27] qu'ils le brisent, [28] qu'ils le maudissent [29] (et) sa race [30] qu'ils exterminent.

1. Si l'on excepte quelques divinités astrales, une identification régulière n'a jamais pu s'accomplir entre les personnages mythologiques du panthéon grec et ceux du panthéon syro-phénicien ou égyptien.

tiques dans les textes extra-babyloniens. M. Radau revendique les expressions *da-lum* et *ba-am* pour le lexique sémitique, bien qu'elles ne figurent nulle part dans les textes purement phonétiques. Du reste, la présence des phonèmes communs : *dub*, *mu-sar*, *gir*, *she-zir*, *kash*, *du*, *dub*, *til-nin* atteste d'une manière incontestable que les gens de Guti et de Lulubi ne savaient pas moins le « sumérien » que les meilleurs scribes de la Babylonie. Ajoutons seulement que pour arriver à cette perfection, ils n'avaient même pas besoin de se déranger : les maîtres babyloniens, en vue d'être largement payés, se sont rendus chez eux, sans se faire longtemps prier, et les ont ainsi initiés au maniement du syllabaire cunéiforme.

Du reste, l'idée d'une immigration de la part des Sémites en Babylonie, non seulement ne peut être appuyée par un commencement de preuve, elle pèche par une prémisse erronée. L'antipathie supposée entre le nord et le sud de la Babylonie est absolument imaginaire. Attribuer la longue rivalité entre les royaumes de Lagaš, de Kiš et de Giš-Uh à la différence de longitude relative est une fantaisie qu'on excuse à cause de la confusion géographique inévitable aux premiers moments. En réalité, ces villes sont très proches l'une de l'autre et leurs différends sont la suite d'intérêts divergents et surtout du besoin d'expansion qui se produit naturellement dans les agglomérations exubérantes.

Terminons en relevant un dernier trait qui forme, comme on dit en langage scénique, le *clou* du roman que j'analyse. Je traduis intégralement trois alinéas de M. Radau (p. 219-228).

« Nous avons vu que dans le nord (Giš-Uh, Kiš, Agade) dès le commencement régnaient des rois sémitiques qui employaient le plus souvent leur propre langue dans leurs inscriptions. D'autre part, dans le sud règnaient des rois sémitiques, il est vrai, mais ces rois parlaient la langue sumérienne, ou, du moins, l'employaient dans leurs inscriptions, et sont ainsi devenus des Sumériens « acclimatés », c'est-à-dire des « Sumériens naturalisés ». Ur-gur, en employant le titre *lŭ-gal ki-en-gi urdu-ge*, voulut indiquer qu'il était à la fois le roi du nord où l'on parlait

la langue sémitique et le roi du sud où on employait la langue sumérienne ; en d'autres mots, il était en même temps roi des Sumériens (« purs » et « naturalisés ») et des Sémites. Pour la même raison aussi, Hammurabi, qui obtint la possession de la *sharrût Kengi ki-urdu* par suite de sa victoire sur Rim-Sin et fut ainsi capable de s'appeler « roi de *Kalam shumerim ù Akkadim* », écrivit ses inscriptions dans les deux langues, réclamant ainsi qu'il était roi à la fois sur les Sumériens (dans le sens le plus large) et sur les Sémites.

« Cette considération fournit la clé de l'intelligence exacte des conflits perpétuels entre le nord et le sud. Le nord représentait la race sémitique *pure*, pure au moins dans ce sens qu'elle parlait sa propre langue. Le sud, originairement habité par une population sumérienne, passa graduellement sous le gouvernement de ces Sémites qui y étaient restés après que la plupart d'eux l'eurent quitté pour s'établir dans le nord. Ces Sémites s'assimilèrent aux Sumériens, acceptèrent leur langue que, dans les premières périodes, ils mêlèrent avec une « bonne portion » (goodly lot) de sémitismes (temps d'Eannatum, Entemena, Lugalzaggisi, etc.), mais plus tard, ils furent capables d'écrire comparativement bien (temps de Gudea) ; ils réussirent même à acquérir la souveraineté de Širpurla. A cause de cela, le sud représente les vieux Sumériens sous le gouvernement de Sémites assimilés.

« Qu'y a-t-il d'étonnant (no wonder) à ce que les Sémites du nord aient été remplis de haine (filled with enmity) à l'égard de leurs frères dégénérés (their degraded brethren) du sud. »

La tendance de cet épilogue romanesque est manifeste. Pour sauver le sumérien, on a déjà fait table rase de toute l'époque historique. Dans la préhistoire même, on accorde aussi aux Sémites la vocation extraordinaire d'être les représentants de la civilisation élaborée obscurément par le peuple sumérien qui, en dehors du fait d'avoir communiqué sa langue malgré lui à ses oppresseurs, se contente de disparaître de la liste des nations sans même élever la plus petite protestation contre les usurpateurs. Eh bien, les hommes de bon sens n'accepteront jamais de pareilles suppositions. Comment

imaginer que les aborigènes civilisés n'aient pas gardé rancune aux envahisseurs pendant que les Sémites du nord en voulaient mal de mort à leurs frères du sud rien que pour avoir pris l'habitude d'employer constamment le mode d'écrire sumérien? D'autre part, pourquoi les scribes sumériens *purs* n'ont-ils pas eu soin de recueillir pour l'honneur de leur nation les textes vénérés de leurs ancêtres comme l'ont fait les Sémites de toute catégorie pour les leurs. Pour accomplir cet acte de piété, ils n'avaient rien à craindre de la part de ces Sémites, puisque ces derniers poussaient le respect de la chose écrite au point de conserver intactes les inscriptions appartenant aux dynasties étrangères et ennemies comme les Susiens et les Kaššites. Et que dire de l'affirmation lancée si légèrement que les inscriptions de Gudea sont rédigées dans un style plus pur au point de vue sumérien que les textes antérieurs? et comment ne pas protester contre l'hypothèse admise tacitement que les Sémites du sud ou « assimilés » qui parlaient et écrivaient couramment le sumérien, aient pu conserver leur langue sémitique dans un état aussi pur que les Babyloniens du nord et que les Sémites plus éloignés, les Guti, les Lulubi et les Assyriens?

Résumons les détails éclaircis au cours de cette analyse :

A) *Relativement aux époques préhistoriques.*

1. Il n'existe pas le moindre indice que les Sémites ne soient pas aborigènes en Babylonie.

2. S'il y eut immigration, les Sémites pouvaient venir aussi bien du nord que du sud ou de l'est, c'est-à-dire de l'Élymaïde dont la plaine a toujours été peuplée par des Sémites.

3. Les mythes même les plus anciens ignorent l'existence dans n'importe quelle partie de la Babylonie d'un élément ethnique étranger portant le nom de *Shumer* (*Ki-en-gi*) et ayant joué un rôle dans l'épopée nationale. Les Sémites ne peuvent pas en avoir perdu le souvenir dans le court espace de 500 ans.

4. Une rédaction « sumérienne » *pure* sans aucun mélange de sémitismes n'a pas existé.

5. Si une pareille littérature présémitique avait une existence réelle, elle aurait été recueillie et soigneusement conservée par les Sémites prétendus « assimilés » qui avaient accepté, dit-on, la mythologie et la civilisation « sumériennes » en bloc et qui respectaient les restes littéraires même de leurs ennemis.

B) *En ce qui concerne les époques historiques.*

1. De même que les textes « sumériens » sont toujours mêlés de sémitismes, il n'y a jamais de textes sémitiques sans mélange de « sumérismes »; les noms divins sont très rarement exprimés d'une manière phonétique.

2. Il n'y a pas de différence perceptible entre les inscriptions de Sargon Ier et celles des rois de Guti et de Lulubi au nord de la Babylonie, par rapport au nombre des phonèmes « sumériens » qui y sont employés.

3. La langue sémitique des prétendus conquérants « sumérisés » de la Babylonie est toujours restée essentiellement identique, non seulement au babylonien classique, mais aussi, sauf de menues variétés dialectales, à celle des royaumes du nord, Guti, Lulubi et Assyrie.

4. De même que pour la langue, les rivalités temporaires contre les dynasties féodales de l'ancienne Babylonie n'ont jamais eu pour origine une haine invétérée entre les Sémites prétendus *purs* du nord et les Sémites prétendus « sumérisés » du sud, il y eut des contestations d'intérêts locaux, sans la moindre trace sensible d'antipathie religieuse ou patriotique.

Ces faits, établis à l'aide des documents de l'époque, consoleront les hommes sensés de la disparation du roman sumériste.

Le caractère rédactionnel des textes « sumériens » archaïques.

Le terrain est maintenant débarrassé de tout indice, si faible soit-il, de l'existence en Babylonie d'une race allophyle que, pour ne pas changer l'habitude, nous continuerons à appeler « Sumériens ». Nous entrons de plain-pied dans la période

crépusculaire de la préhistoire, dont l'époque la plus proche s'écoule, d'après M. Radau, dans l'intervalle des 500 ans qui séparent dans le sens ascendant l'apparition de l'inscription du roi *En-shag-kush-an-na* en 4500, et l'immigration suivie de la prétendue « sumérisation » des Sémites, dans la Babylonie méridionale dont le début est fixé à l'an 5000 avant l'ère vulgaire. On a vu plus haut l'hypothèse émise par le savant assyriologue qu'en 4500 les Sémites n'ayant pas encore suffisamment accompli leur apprentissage linguistique, écrivaient un sumérien adultéré de mots sémitiques, et que ce n'est qu'au temps de Gudea qu'ils sont devenus aptes à rédiger en un sumérien relativement *pur*. Nous avons montré précédemment l'impossibilité d'une telle idée qui place le dernier perfectionnement possible du style sumérien chez les Sémites 1300 ans après l'absorption complète du peuple sumérien dans la masse de ces conquérants. Mais ce problème du style sumérien doit être traité à un point de vue plus large et plus général. Il faut répondre nettement aux trois questions suivantes :

1° Quelle est la nature du vocabulaire dont il fait usage?

2° Sa grammaire contient-elle des catégories linguistiques différentes de celles qui font la particularité du babylonien sémitique?

3° Sa construction syntaxique diffère-t-elle de la syntaxe babylonienne et en quoi consistent ces divergences?

La réponse à donner doit exclure toute argumentation n'ayant en vue qu'un petit nombre d'exemples triés sur des textes de tout âge et de toute provenance. Elle doit être le résultat d'une analyse opérée sous les yeux des lecteurs sur la grande majorité de textes instructifs à cet égard qui proviennent des premières époques connues de l'épigraphie babylonienne. Chaque texte « sumérien » doit être pourvu d'une version phonétique, puis successivement examiné au point de vue du vocabulaire, de la grammaire et de la syntaxe. Le résultat ainsi obtenu aura le droit d'être considéré comme définitif et d'être accepté par tous les savants non prévenus.

L'exécution de cette tâche rencontre de grosses difficultés

à cause de l'obscurité qui enveloppe encore la lecture et la valeur exactes d'un certain nombre de signes archaïques, nous ferons accompagner ces groupes d'un point d'interrogation, ou nous les laisserons en blanc. La principale difficulté de la version phonétique consiste dans l'impossibilité pour nous de faire un choix exact dans la masse des mots synonymes qui sont exprimés par l'idéogramme à interpréter, mais cette circonstance peut tout au plus porter un préjudice à la classicité ou à l'élégance du style et nous exposer, si c'était possible, au regard ironique de l'ancien scribe. Pour notre étude présente le plus ou moins de précision donnée à la forme phonétique n'a guère d'importance. Il suffit d'en saisir assez nettement les éléments constitutifs et l'allure régulière de la phrase comparativement au texte original.

Cet examen embrassera tous les textes archaïques instructifs qui figurent dans l'ouvrage de M. Radau. Le savant auteur verra alors que nous fortifions notre situation sur le terrain même qu'il a choisi pour la combattre, et si nous n'avons pas la chance de le convertir — un préjugé séculaire ne se déracine pas d'habitude par des arguments scientifiques — nous aurons au moins la satisfaction d'acquérir pour la théorie antisumériste un surcroît d'estime et un sujet de nouvelles réflexions aux jeunes assyriologues avides de vérité.

Pour éviter les incertitudes, j'ai pris le parti de conserver en général la transcription de M. Radau. Toutefois, je transcris l'idéogramme de « roi » dans l'ordre original *gal-lŭ* au lieu de *lŭ-gal* d'après la lecture; j'écris aussi *e*, « maison », et *lu*, « homme », avec le signe de bref sur les voyelles: *ĕ*, *lŭ*, afin de les distinguer de syllabes synonymes qui ont des valeurs différentes. En revanche, je maintiens pour « dieu », *dingir*, la valeur simple *an* afin de garder sa parenté avec *an*, « ciel, haut », et pour « fils », *dumu*, la valeur ordinaire *tur*, afin d'en conserver le lien avec le verbe *tur*, « tourner, retourner ». Les autres changements seront motivés dans les notes afférentes, lesquelles expliqueront aussi, s'il est nécessaire, les raisons qui me déterminent à m'écarter de la traduction de mes prédécesseurs ou de celles que j'ai données moi-même dans des travaux antérieurs.

II[1]

Inscriptions de Uru-ka-gi-na = Eru-pu-kêni

N° 1.

Clercq, II, planche VII, n° 1 (E B H, p. 48-51).

Colonne I.

1 an nin-gir-su	(ana) ili Nin-gir-su	à Nin-Girsu[2]
2 gud an-en-lil-lal-ra	gud ili En-lil	héros d'En-lil
3 Uru-ka-gi-na	Er-pù-kêni	Er-pù-kêni
4 gal-lŭ	šar	roi de
5 šir-la-pur-ki-ge	Lagaš-(ki)	Lagaš
6 ĕ-ni	bitsu	sa maison
7 mu-na-ru	ibni	il a construit;
8 ĕ-gal Ti-ra-aš-ka-ni	êkal Ti-ra-aš attusu	le palais Ti-ra-aš, le sien
9 mu-na-ru	ibni	il a construit;

Colonne II.

1 An-ta-sur-ra-ra	Eliš-dahid	le « Hautement abondant »
2 mu-na-ru	ibni	il a construit;
3 E-giš-me-ra	Bit giš-mer	Bit-Giš-mer
4 ĕ-ne-bi-kur-kur-ra-ku	ana Bit-melamšu-matâti	en « Maison-sa-gloire-pays »
5 mu-na-ru	ibni	il a construit;
6 ĕ-kaš+gar-bi kak-gal	Bit-muskin(?)šu kal-hi-gal	La Maison « Vivres-boisson-toute-abondance-
7 kur-ta du-a	ina mâti alik	dans-le-pays-allant »
8 mu-na-ru	ibni	il a construit;
9 an-dun-šag-ga-na-ra	ana ili dun-libbišu	à son dieu « Force-de-cœur »
10 ki-akkil	ki-akkil	le « Ki-akkil »

Colonne III.

1 mu-na-ru	ibni	il a construit;
2 an-Gàl-alim-ma-ra	(ana) ili Gàl-alim	à Gal-Alim
3 ĕ-me-gal-kiš-an-ki	Bit melam rabi ša kiššat šamê u irşiti	la Maison « Grande splendeur des régions du ciel et de la terre »

1. L'inscription de *en-šag-kuš-an-na*, donnée précédemment, représente la cote I.

2. La traduction formant la troisième colonne suit ligne par ligne et,

4 mu-na-ru	ibni	il a construit.
5 ĕ an-Ba-u	Bit ili Bau	La maison de Bau
6 mu-na-ru	ibni	il a construit.
7 an-en-lil-la	(ana) En-lil	A En-lil
8 ĕ-ad-da	Bit Ab	le Bit-Ab
9 im-sag-ga-ka-ni	imu šaqû attušu	haut en gloire, le sien

COLONNE IV.

1 mu-na-ru	ibni	il a construit.
2 Bur-sag	Bur-saqu	La haute citadelle,
3 ĕ-sa-dug-an-na-bi-ni-ga-sag-a	Bit sattuq-elis-ila-ri	« Maison d'offrande dont le sommet s'élève haut »,
4 mu-na-ru	ibni	il a construit.
5 Uru-ka-gi-na	Er-pù-kêni	Er-pù-kêni,
6 gal-lŭ	šar	roi
7 šir-la-ki-pur	Lagaš-(ki)	de Lagaš,
8 lŭ E-ninnû	ša Bit-Ninib	de Bit-Ninib
9 ru-a	banû	le constructeur,
10 an-ra-ni	ilušu	son dieu

COLONNE V.

1 an-nin-šul-lil	an-Nin-Šulli	Nin-Šulli,
2 nam-ti-la-ni-ku	ana balaṭišu	pour sa vie,
3 ud-ul-la-ku	ina ùmi ullâni	durant de longs jours,
4 an-nin-gir-su-ra	ana ili Nin-Girsu	à Nin-Girsu,
5 ka-šù-he-na-gàl	appu lilbuna	la face qu'il baisse.

REMARQUES

Vocabulaire : *a*) Noms communs : « an » ; — « nin, grand, seigneur, dame » (r. נון) ; — « gud, ṭaureau, héros » (r. גדד) ; — « uru = êru » (עיר) ; — « ka, bouche, face, porte, ouverture » (aram. כן) ; — « gi-na = kênu, vrai, sincère » (כון) ; — « gal-lŭ » ; « ki » ; « ĕ, maison, temple » (r. אוי, « demeurer ») ; — « ĕ-gal, palais » = היכל (r. אכל = כול, « contenir ») ; — « sur, šur, assemblage », tiré de אשר (išuru), « assembler, réunir » ; — « giš, bois » (aram. קיסא) ; — « ne », abr. de « me-ne = mê-lam, splendeur, gloire » = « mêlamu » (עלם = עלו

s'il est possible, mot à mot la version phonétique de la seconde colonne, sans aucun égard aux règles de la syntaxe française.

= עלי) ; — « kur » ; — kas, kaš = récipient » (כוס « vase, verre ») ; — « gar, nourriture, vivres » = « karamu, manger, se nourrir » (כרם) ; — « kal (écrit « kak ») tant, totalité » = kal (כל) ; — « gal, contenir, posséder », akalu (כול-אכל) ; — « du, aller », de « adû, passer, marcher » (עדה, עדו) ; — « dun, force, violence » = dunnu (דנן) ; — « dag, akkil, sombre, deuil » = « akkilu, ikkilu, êklu, sombre » (חכל) ; — « kiš = kiššatu, région » ; « ad, primitivement une certaine mesure ada guru = apu » (אפה) ; puis par homophonie « abu, père » (אב) ; — « im, soufle » (هوى) ; « sag, sommet de la tête, haut, élevé » = « šaqû, être haut, élevé » (cf. شاقى, qui se projette, saillant») ; — « me pour mene = mêlam » ; — « kiš = kiššatu, région » (כנש) ; — « bur, citadelle » (בירה) » ; — « sa-dug (écrit, di-ka) = satukku, offrande fixée » ; — « ga, élever, pour ga-ṭu = ila » (עלי) ; — « ninnû = nin, chiffre 40 » et « ù, chiffre 10 » ; — le dieu Ninib qui est représenté par le chiffre 50 ; — « lŭ, homme, celui qui » (אדם כי, איש כי) ; — « nam = namu, bien, chose » forme des abstraits ; — « ti-la, vie », origine inconnue ; « ud = uddu = uṣû, sortir, briller, soleil, jour » ; — « ul-la = ullû, éloigné » ; — « šu-gàl, abaisser », inexpliqué.

b) Noms propres : « Nin-girsu, maître de Girsu » ; — « En-lil-la, seigneur des lils » ; — « uru-ka-gi-na = Er-pù-kêni, une ville (= un refuge) est la parole juste » ; — « Šir-pur-la = Lagaš », inexpliqué ; — « ti-ra-aš », inexpliqué ; — « an-ta sur-ra = Elliš-dahid (?) « hautement assemblant (les provisions) », nom d'un grenier ; — « E-giš-me-ra », inexpliqué ; — « E-ne-bi-kur-kur-ra = « Bit-mêlamšu-matâti, temple dont la gloire (remplit) les pays » ; — « E-kaš-gar-bi-kak-gal-kur-ta-du-a = Bit-murkinšu (מסכנות ?) -kal-hêgalli-ina-mati-alik, temple-garde-vivres-dans-tout-le-pays-allant » ; — « An-dun-šag, ilu dun-libbi, Dieu-force-de-cœur » ; — « ki-akkil = ašar akkili, lieu du sombre, de lamentation » ; — « An-gal-alim-ma » (?) ; — « E-me-gal-kiš-an-kiš = Bit-mêlami rabi ša kiššat šami ù irṣiti, temple de Grande-Splendeur-des-régions du ciel et de la terre » ; — « ĕ-an-ba-u = Bit-Bau, temple de Ba'u » ; — « ĕ-ad-da = Bit-Ab, temple du père » ; — « Bur-sag = Buru šaqû, citadelle élevée » ; —

« ĕ-sa-dug-an-na-bi-ni-ga-sag-a = Bit-sattuk-êliš-ila-riš (?), Temple (où) l'offrande élève hautement la tête (?)» ; — « ĕ-ninnû = Bit-hanša, Temple du dieu 50 ou Ninib ».

c) Formation du verbe : Préfixes : «mu-na»; «ni, na» (le sujet étant un dieu); — formante du jussif : « he = lû ». — Participe : postfixe — « a ».

d) Particules : — Suffixes de relation : « lŭ = ša » ; — état construit ; — « ge-ka » ; — « ka-ni = attušu, sien ». — Suffixes possessifs : « ni » (de personnes), « bi » (de choses). — Indices de rapport : « ku = ana, à »; — « ra, à » (de dieux); — « ta = ina, dans » ; — « bi » indice adverbial = « iš ».

Particularités : abandon de lettres finales, « lal » pour « la »; « lil » pour « li » ; — régression, « šu-he-na-gal » pour « he-na-šù-gàl ».

N° 2.

BLOC DE SEUIL OU DE SUPPORT (Déc., pl. 5, n° 1).

22 an-nin-sar[1]	ana ili Nin-sar	A Nin-sar
23 šag-?-lal	lib... malû	issu du cœur (?)
24 an-nin-gir-su-ka-ra	ša ili Nin-Girsu	de Nin-Girsu
25 ĕ-ni	bitsu	sa maison
26 mu-na-ru	ibni	il a construit.
27 [an]-... gir	[ana ili]...gir	A...gir
28 [ki]-ag	na-ram	bien-aimé de
29 an-nin-gir-su-ra	ili Nin-Girsu	Nin-Girsu,
30 ĕ-ni	bitsu	sa maison
31 mu-na-ru	ibni	il a construit;
32 an-nin-gir-su-ra	ana Nin-Girsu	à Nin-Girsu
33 ĕ-bar-ra	Bit parakki	le Bit Parakki
34 ĕ-me-ne-[bi]-kur-kur-ra	bit Melamšu matàti	temple « Sa splendeur-les-pays »
35 mu-na-ru	ibni.	il a construit;
36 ĕ-ab...	Bit ab...	un Bit-ab...
37 an-nin-gir-su-ra	ana nin-girsu	pour Nin-Girsu
38 mu-ru	ibni	il a construit;
39 uru-ka-gina	Er-pù-kêni	Er-pù-kêni
40 lŭ ĕ	ša bit	qui de la maison de
41 an-nin-gir-su	ili Nin-girsu	Nin-Girsu
42 [ru-a]...	[banû]...	est le constructeur...

1. J'ai supprimé les 21 premières lignes qui sont trop mutilées.

REMARQUES

Noms communs : « sar, écriture, tracé » (نشر) ; — « bar-ra = parakku, chapelle, naos ».

Noms propres : « an-nin-sar » ; — « ĕ-bar-ra = Bit-parakki ».

N° 3.

CYLINDRE-BARIL (Déc. 32).

COLONNE I.

1 an-nin-gir-su	ana ili Nin-Girsu	A Nin-Girsu,
2 gud an-en-lil-la-ra	gud ili En-lil	héros d'En-lil,
3 Uru-ka-gi-na	Er-pû-kêni	Er-pû-kêni
4 gal-lŭ	šar	roi de
5 gir-su-ki-ge	girsu-ki	Girsu,
6 an-ta-sur-ra	Eliš-dahid	le Eliš-dâhid,
7 ĕ-he-gàl-kalam-ma-ni	bit-hegal-kalama attušu	son Hegal-Kalama
8 ĕ-gal-ti-ra-aš-ka-ni	êkal Tirâš attušu	le palais Tirâš, le sien
9 mu-na-ru	ibni.	il a construit.
10 ĕ an-ba-u	Bit ili Bau	Le temple de Bau
11 mu-na-ru	ibni.	il a construit

COLONNE II.

3 an-dun-šag-ga-na-ra[1]	ana ili(šu?) Dun-libbi	A (son dieu?) Dun-libbi
4 ki-akkil	ki-akkil	le Ki-akkil
5 mu-na-ru	ibni	il a construit
6 an... šag...	ana ili ...lib...	à ..?
7 giš... ba-tug	šêgu (?) šami	dont la prière est exaucée
8 ĕ-ni-mu-na-ru	bitsu ibni	sa maison il a construit ;
9 šag-ba	libbuššu	dans son intérieur
10 an-za-za-ru	ili zazaru	de Zazaru
11 an-im-pa-ud-du	ili Im-šipir aṣû (?)	de Im-Sipir aṣû (?)
12 an-gim-nun-ta-ud-du-a	ili Ina-kim-rubi-aṣû (?)	de Ina-kim-rubî-âṣû (?)
13 ĕ+mu+ne+ni+ru	bitisun ibni	leurs temples il a construit.

1. Les deux premières lignes sont détruites.

14 an-nin-sar	ana ili Nin-sar	A Nin-sar
15 ..[an]nin-su	... ili Nin-su-	... Nin-Gir-
16 gir-ra	gir	su

COLONNE III.

1 [an-en-lil-la]	ana ili En-lal	A En-lil
2 ĕ-ad-da im-sag-ga-ka-ni	Bit Ab-im saqù attu-su	le Bit Ab Im-saqù le sien,
3 mu-na-ru	ibni	il a construit;
4 an-ninâ	ili Ninâ	A Ninâ
5 id-ki-ag-ga-ni	nâr-naramišu	son canal bien-aimé,
6 id ninâ-ki-tum-a	nâr Nina-(ki) kaân	le canal « Ninâ consolide »
7 mu-na ru	ibni	il a construit.
8 kă-ba ĕ...	pussu bit...	A son embouchure, le Bit ..

REMARQUES

Noms communs : « id = êdu, canal, flot » (אד) ; « kă = pû, bouche, embouchure » (n° 2).

Noms propres : « ĕ-he-gàl-kalam-ma = Bit-hegal-kalamma, temple Abondance-du-monde » ; — « an-ninâ = (déesse) Ninâ » ; — « an-im-pu-ud-du = elu-im-šipir-uṣu = (dieu) Esprit de beauté brillante (?) » ; — « an-gim-nun-ta-ud-du-a = (dieu) Brillant dans les œuvres superbes (?) » ; — « an-za-za-zu », inexpliqué; — « id-ninâ-ki-tum-a = id-Ninâ-ki-kaân.

Interversion d'éléments : « an-nin-su-gir » pour « an-nin-gir-su » ; — « ĕ-mu-ne-ni-ru » pour « ĕ-ne-ni-mu-ru ».

IV

INSCRIPTIONS D'UR-NINA (Déc. 2 *ter*, n° 1).

N° 1.

1 an-ninâ+ur	Ur-Ninâ	Ur-Ninâ
2 gal-lŭ	sar	roi de
3 sir-pur-la	Lagas	Lagas
4 tur gu-ni-du	mâr Gunidu	fils de Gunidu,
5 tur gur-sar	mâr Gur-sar	fils de Gur-sar
6 ĕ nin-su-gir-an	bit an Nin-Girsu	le Bit Nin-Girsu
7 mu-ru	ibni	il a construit;

8 ĕ an-ninâ	bit-ninâ	le temple de Ninâ
9 mu-ru	ibni	il a construit;
10 ĕ-ga-tum-du+gan	Bit ga-ukin-dumqi	le temple « le Haut consolide le bien »
11 mu-ru	ibni	il a construit;
12 ĕ-dam	Bit-aššati	le harem,
13 mu-ru	ibni	il a construit;
14 ĕ-nin-mar-ki+an	Bit Nin-Mar-(ki)	la maison de Nin-Mar-ki
15 mu-ru	ibni	il a construit;
16 mà-al	ištu Mà-al-	De Màal,
17 kur-ta	šadi	montagne,
18 gu - gàl - giš - mu	iş mala bâšû [ubila]	toute sorte de bois il a fait venir
19 ib-gal	Ib-gal	le Ib-gal,
20 mu-ru	ibni	il a construit;
21 dul-nir	dul-nir	le Dul-Nir,
22 mu-ru	ibni	il a construit;
23 ĕ-pa	Bit haṭṭi	le Bit-Haṭṭi
24 mu-ru	ibni	il a construit.

REMARQUES

Noms propres : « Gu-ni-du (?) » ; — « Gur-sar (?) » ; — « ĕ-ga-tum-dug (?) » ; — « ĕ-dam, temple de l'épouse » ; — « ĕ-nin-mar-ki, temple de la Dame de Mar » ; — « mà-al, (?) » ; — « ib-gal, (?) » ; — « dul-nir » ; — « ĕ-pa = bit-haṭṭi, temple du sceptre ».

Noms communs : « dam » (pour « ṭam », r. טעם), donner un ordre, commander, seigneur, dame » ; — « gu (?) » = « napharu, totalité » = « mala (bašu), toute sorte ».

Interversions : « an-ninâ-ur » pour « an-ur-ninâ » ; — « ga-tum-dug-an » pour « an-ga-tum-dug » ; — « nin-mar ki-an » pour « an-nin-mar-ki » ; — « gu-gàl-giš » pour « giš-gu-gàl ».

N° 2 (Déc. pl. 2 *ter*, n° 2).

COLONNE I.

1 an-ninâ-ur	Ur-Ninâ	Ur-Ninâ,
2 gal-lü	šar	roi de
3 šir-pur-la	Lagaš	Lagaš,
4 tur gu-ni-du	mâr Gunidu	fils de Gunidu,

5 tur gur-sar	mâr Gursar	fils de Gursar,
6 ê ninâ-an	Bit Ninâ	la maison de Ninâ
7 mu-ru	ibni	il a construit.

COLONNE II.

1 an ninâ	ili Ninâ	La déesse Ninâ
2 mu tu	uddiš	il a renouvelé;
3 min alan (?)	šinâ alamâ	Deux statues
4 mu-dun	ihri	il a sculpté,
5 an ninâ	(ša) ili Ninâ	(de) Ninâ
6 alan	alam	la statue
7 a mu-na-a-ag (?)	šû êpiš	de cela il a fait (?).

COLONNE III.

1 ap-ir	Ap-ir	Le Ap-ir
2 mu-tu	uddiš	il a renouvelé;
3 40 ur	40 uri	(par) 40 hommes (et)
4 dam	aššati	femmes,
5 an-ninâ	ana ili Ninâ	à Ninâ
6 maš-bi-pad	ašaridiš zakrat	souverainement proclamée,
7 min edin	šinâ edinâ	deux *edin*
8 mu-ru	ibni	il a construit;

COLONNE IV.

1 nin-ni	beltišu	sa Dame
2 mu-ru	ibni	il a construit;
3 ĕ-pa	Bit-haṭṭi	le Bit-Haṭṭi
4 mu-ru	ibni	il a construit;
5 bad šir-pur-la	dur Lagaš	le mur de Lagaš
6 mu-ru	ibni	il a construit;

COLONNE V.

1 gal-lŭ an-uru	šarru, ili ali	le roi, dieu de la ville
2 mu-tu	uddiš	il a renouvelé.
3 mà-al	ištu Maal	De Maal,
4 kur-ta	šâdi	la montagne,
5 gu-gàl-giš	iș mala bašu	toute sorte de bois
6 mu du (lal?)	usêbil	il a fait venir.

REMARQUES

Noms communs : « alan » = « alamu (?) » ; — « dun (?) »; — « a-ag » (ordinairement écrit « ag »), explication incertaine ; — « ur (איר, engendrer), homme » ; — « edin » = êdinu », sens spécial inconnu ; — « bad (de « batu, bati,

tour, autour »), mur d'enceinte » ; — « maš » = « mašu, chef, prince » ; — « min, lecture du chiffre 𒈫, deux » ; — adv. « maš-bi ».

Noms propres : « ap-ir (?) ; — « pad » = « patû », syn. de « zikaru » et « zakaru, mentionner, proclamer, distinguer ».

Interversions : « an-ninâ-ur » = « an-ur-ninâ » ; — « gu-gàl-giš » pour « giš-gu-gàl ».

N° 3.

SEUIL-BORNE (R. A., IV, 97).

1 an-nin-su-gir	ana ili Nin-Girsu	A Nin-Girsu
2 an-ninâ-ur	Ur-Ninâ	Ur-Ninâ,
3 gal-lŭ	šar	roi de
4 šir-pur-la	Lagaš	Lagaš
5 tur gu-ni-du	mâr Gunidu	fils de Gunidu
6 ud ab su-gir	(ina) ûmi (ša) ap Girsu	le jour où le ap-Girsu
7 mu-ru	ibni	il a construit
8 a mu-šub	šâtu iddin;	ceci il a voué;
9 ĕ an-ninâ	Bit Ninâ	le Bit Ninâ
10 mu-ru	ibni	il a construit;
11 ib-gal	ib-gal	le Ib-gal
12 mu-ru	ibni	il a construit;
13 dul-nir	du-nir	Le Dul-nir
14 mu-ru	ibni	il a construit;
15 igi-ĕ-ni	Bit tamartišu	son Bit-tamarti
16 mu-ru	ibni	il a construit;
17 e-dam	Bit aššâti	le harem
18 mu-ru	ibni	il a construit;
19 ĕ ga-tum-dug	Bit ga-ukin-dumqi	le Bit-ga-ukin-dumqi
20 mu-ru	ibni	il a construit:
21 ti-aš-ra	ti-aš-ra	le Ti-aš-ra
22 mu-ru	ibni	il a construit.

REMARQUES

Noms communs : « ud » ; — « ĕ-igi, temple des yeux, de la vue » = « bit-tamarti ».

Interversions : « an-nin-su-gir » pour « an-nin-gir-su » ; — « an-ninâ-ur » pour « an-ur-ninâ » ; — « igi-ĕ-ni » pour « ĕ-igi-ni ; — « ti-aš-ra » probablement pour « aš-ra-ti ».

V

Inscriptions d'En-an-na-tum = Bêl-šamê-ukîn.

N° 1.

Colonne I.

1 en-an-na-tum	Bel šamê-ukin	Bel-šamê-ukin
2 pa-te-si	patesi	patesi de
3 šir-la-pur-ki	Lagaš	Lagaš,
4 tur à-kur-gal	mâr Id-šadi-rabi	fils de Id-šâdi-rabi,
5 pa-te-si	patesi	patesi de
6 šir-la-pur-ki-ka-ra (?)	Lagaš šuati (?)	Lagaš, du même (?);
7 ud an nin-gir-su-ge	ina ûmi ša Nin-Girsu	lorsque par Nin-Girsu

Colonne II.

1 šag-gi ba-pad-da a	lib kêni izzakara	« cœur sincère » il fut appelé,
2 erin lah-lah	erin lahhu	des cèdres brillants
3 kur-ta mu-na-ta-dul-du	istu šadi ušêbilu	de la montagne il fit venir,
4 ê-ku mu-na-sig-ga-a	ana bit ugarrin	pour (construire) le temple il a amassé;
5 sag-šu-bi	kubšis	comme toit
6 erin lah-lah	erin lahhu	les cèdres brillants

Colonne III.

1 mu-na-ni-gub	ušzizsu	il les fit placer;
2 ur-ha-lu-up	Ur-halupa	Ur-halupa
3 ni-gab ku mu-na-ku-ku-na	ana kêpi ušêšib	en gardien il fit installer;
4 gal-lù ki an-na-ag-ni	(ana) Šar šamê narâmišu	au roi du ciel qu'il aime,
5 an nin-gir-su-ra	Nin-Girsu	(à) Nin-Girsu
6 mu-mu-na-gar	ana širiqti išriq	en don, il a offert.

REMARQUES

Noms propres : « en-an-na-tum » = « Bel-šamê-ukîn, Bel a consolidé le ciel » ; — « A-kur-gal » = « Id šadi-rabi, force

de la grande montagne » ; — « ur-ha-lu-up, homme de protection » ; — « giš-Uh-ki = Giš-uh ».

Noms communs : « ă (id), main, force » ; — « erin » = « êrinu » (ארן) : — « lah-lah » = « lahhu » (לח), frais, brillant, magnifique » ; — « šu » = « uban, doigt, pouce », inexpliqué ; — « sag-šu » = « kubšu, coiffure, toit » ; — « sig » = « qarnu, corne », inexpliqué ; — « halupu » (חלף) ; — « ni-gab » = « qêpu, gardien, portier » ; — « mu » = « munu » (מנה) = « širiqtu, don, offrande ».

Verbes : « ba-pad-da-a » = « izzakar, est mentionné » ; — « sig-ga-a, qarânu, pousser » (קרן) et aussi « garânu, assembler » (גרן) ; — « ku-ku-na, ušisîb » (lecture inexpliquée) ; — « gub » = « ašâbu », inexpliqué ; — « mu-gar, don-offrir » = « širiqta išriq ».

Préformantes avec compléments : « mu-na-ni » ; « mu-na-ta ». — Forme adverbiale : « sag-šu-bi » = « kubsiš ».

VI

Inscriptions de E-an-na-tum = Bit-šamê-ukîn (Déc. 3 A, col. 1).

N° 1.

1	ĕ-an-na-tum me	Bit-šamê-ukin anaku	Bit-šamê-ukin, je suis
2	sa šuš-gal	šuškal	le šuškal
3	an utu	ili Šamaš	de Šamaš,
4	gal-lŭ zal-si-ga-ka	šarru ša namari malû	roi plein de splendeur,
5	lŭ giš-uh-ki-ra	ana nišê Uh-(ki)	aux hommes de Uh
6	e-na sum	addin	j'ai donné,
7	nam-e-na-ta-kud	mamit utammû	un serment j'ai fait prêter
8	lŭ giš-uh-ki-ge	Niše Giš-Uh-(ki)	les gens de Giš-Uh
9	ĕ-an-na-tum-ra	ana Bit-šamê-ukin	à Bit-šamê-ukîn
10	nam-mu-na-kud-du	mamit itamû	un serment ils ont prêté,
11	zi an-utu	niš ili Šamaš	le nom de Šamaš
12	[mu-ni-pad-dĕ]	izakkaruni	ils ont mentionné,
13	guru ni-kù	uṣurta êmid	la borne j'ai placé,
14	e-til-zid na-e	ik nita ahri	le fossé de séparation j'ai creusé;
15	da-ur da-gal-la-ku	ana dûri rapši	pour de longues époques
16	ki-sur-ra	kiṣra	le domaine

17 an-nin-gir-su-ka-ge	ša Nin-Girsu	de Nin-Girsu
18 ba-ra-mu-bal-e	lâ ibalkatu	ils ne traverseront pas;
19 [e]-kur+e-bi	iku palgu šu	son canal
20 šu-bal ba-ra-ag-ge	lâ ibaru	ils ne passeront pas;
21 na-ru-a bi	naru šû	cette stèle
22 ba-ra-pad-du	lâ ušetiqu	ils ne déplaceront pas;
23 ud-da mu-bal-e	um ibarušu	lorsqu'ils le passeront
24 sa šus-gal	šuškal	le šuškal
25 an Utu	an-Šamaš	de Šamaš,
26 gal-lŭ zal-sig-ga-ka	šarru ša namru malû	roi, plein de splendeur,
27 nam e-ta-kud-du	mamit ša itmû	le serment qu'ils ont prêté
28 giš-uh-ki a	Uk-ki šu	cet Uh
29 an-ta he-šuš	eliš liktum	hautement qu'il extermine.
30 e-an-na-tum me	Bit-šamê ukin anaku	Bit-šamê ukin, je suis
31 gal-na-ga-mú-zu	rabû mudû lû šum	grand, sage, certes (est mon) nom
32 tu-hu namşabu-2	summati 2	2 colombes
33 igi-ba kaš-sig ba ni-gar	mahruššun karanna aškun	devant elles du vin j'ai mis,
34 ur-sag-ba ni-mi-gab	qardušsun apțuršunuti	indemnes je les ai lâchées;
35 [an utu]	ana an-Šamaš	à Šamaš,
36 gal-lŭ [zal]-sig-[ga-ra]	šarru namri malû	roi plein de lumière
37 ud-unug-ki	Larsa	(à) Larsa
38 ĕ bar-bar	Bit-bar-bar	dans le Bit-bar-bar
39 ninda gud ku-an-kù	biru anaku ušakil	un taureau j'ai voué en nourriture.
40 ĕ-an-na-tum me	Bit-samê ukin anaku	Bit-šamê ukin, je suis;
41 ka-a-kud-du	muddallum	obéissant
42 gal-lŭ-mu	šarriya	à mon roi
43 an-en-ki-ra	ili Enki	Enki;
44 ab-ba dug-ga-na	mannu qibussu	quiconque par sa parole,
45 a-ba sar-ra-na	mannu... šu	quiconque par sa richesse (?)
46 lŭ giš-uh-ki-a	ša gis-uh-ki šû	(parmi) les hommes de giš-uh, celui-ci,
47 enim da-gur-ra-da-an	itti amata utiramma	contre la parole fera retourner
48 ud-a-ru	ina ûmê şati	ou à l'avenir

49 ka-an-gàl	ipaqqar	réclamera,
50 ud-da enim-ba šu-ni-bal-e	ûm amata šuata inakkar	le jour où il manquera à sa parole
51 sa šuš-gal	šuškal	le šuškal
52 an-Utu	an-Šamaš	de Šamaš,
53 gal-lŭzal-sig-ga-ka	šarru ša namra malû	roi plein de splendeur,
54 nam e-ta-kud-du	mamit ša itmû	(pour) le serment qu'ils ont prêté
55 giš-uh-ki-a	giš-uh-ki šuata	Giš-uh, celui-ci
56 an-ta he-šuš	eliš liktum	hautement qu'il extermine

REMARQUES

Noms propres : « ĕ-an-na-tum » = « Bit-šamê-ukîn, il (= Bel) a consolidé la maison du ciel » ; — « Giš-uh » (ville); — « an-utu » = « Šamaš » ; — « ud-unug-ki » = « Larsa »; — «En-ki, maître de la terre», titre de Yau, dieu de l'océan.

Noms communs : « šuš-gal » = « šuškallu, fléau, filet »; — « zal » (néo-héb. צלול), limpide, clair » = « namru, clarté, splendeur »; — « si(g-ga), plein »; (cf. « sig qarnu, corne », קרן, employé aussi pour « garânu, גרן, « assembler, amasser »); — « nam » pour « mam, serment », de « mamît, serment, sort »; — « zi (זרע), soufflc, esprit, nom » = «nišu (נשא); — « guru (agaru, ונר, amonceler » cf. יגר) = « uṣurtu »; — « til-zid » = « nêtu, tranchée, ligne de séparation », inexpliqué; — « da-gal» = « rapšu, vaste »; — « ki-sur-ra » = « kiṣru, part, lot, terrain »; — « kur-e » = « palgu, canal»; — « na-ru-a » = « naru, stèle, tablette écrite »; — « tu-hu » = « summatu, colombe »; — «nam-ṣab », chose des guerriers » (צבא), épithète de certains oiseaux »; — « igi, œil, devant » (cf. לעיני); — « ur-sag » = « qaradu, qarradûtu, fort, vigoureux, vigueur »; — « ninda gud » = « bîru, jeune taureau, veau »; — « ab-ba » = « abu, père, chef »; — « dug, qibŭ, qibitu, parole »; — « a-ba » = « mannu, qui? quiconque »; — « šar (saros), grand nombre, richesse »; — « a-ru » = « ṣâtu, avenir »; — « e-nim » = « amatu, ordre, parole ».

Verbes : « nam-kud » = « mamit tamû, prêter serment, jurer »; — « kù, êmêdu, placer»; — « til-zid, nitu, séparation »;

— « bal = « balkat, passer, franchir »; — « šu-bal-ag » (lieu-passage-faire) = « abâru, traverser »; — « pad » = « padû, êtêqu, déplacer »; — « šuš » = « katamu, couvrir, faire disparaître, exterminer »; — « gab » = « patû, paṭâru, ouvrir, délier, lâcher »; — « kù » = « akâlu, manger »; — « ka-kud (ordre-prêter) = « dalâlu, obéir »; — « ka-gàl, parole-posséder » = « paqâru, réclamer ».

Particules : «e-na, na» = «anaku, moi» ; — « ba-ra, là, non, ne »; — « da » = « itti, avec, contre »; — « da-an » (suffixe).

N° 2.

INSCRIPTION DE GALET (R. S., 1897, p. 66).

COLONNE I.

1 an-nin-gir-su-ra	ana ili Nin-girsu	à Nin-Girsu
2 ê-an-na-tum	Bit-šamê ukin	Bit-šamê ukin,
3 pa-te-si	patesi	patesi de
4 sir-la-ki-pur-ge	širpurla-ki	Lagaš,
5 mu-pad-da	zikir šum	mentionné de nom
6 an-en-lil-ge	ili Enlil	(par) Enlil,
7 à sum-ma	nidin id	à qui la puissance est donnée
8 an-nin-gir-su-ka-ge	ša ili Nin-Girsu	par Nin-Girsu
9 šag-pad-da	zikir lib	mentionné de cœur

COLONNE II.

1 an-Ninâ-ge	ili Ninâ	par Ninâ,
2 ga-zi-kû-a	baru šizib balaṭi	nourri du lait de la vie
3 an-nin-har-sag-ka-ge	ša ili Nin-haršag	par Nin-Huršam,
4 mu-šag-sa-a	zikir libbi	mentionné de cœur
5 an innanna-ka-ge	ša ili Innanna	par Inanna,
6 giš-tug(-pi)-sum-ma	nidin šêmi (uzni)	à qui l'intelligence est donnée
7 an-en-ki-ka-ge	ša ili En-ki	par Enki
8 ki-ag	naramu	bien aimé
9 an-tur-zi-zu-ab-ka-ge	ša ili lip-apsi	du « Fils de l'Océan »,
10 si-um-tí	abarakku	l'Abarakku

11 an-pa-sag-ka-ge	ša ili pa-sag	de Pa-sag,
12 ku-li ki-ag	ibru narâmu	ami cher
13 gal-lŭ erim-ka-ge	ša šar ili šar Erim	à Šar-Erim.

COLONNE III.

1 tur id-kur-gal	mâr Id-sâdi-rabi	fils de Id-sadi-rabi,
2 pa-te-si	patesi	patesi de
3 šir-la-pur-ki-[ge]	Lagaš	Lagaš
4 [an-nin-gir]-su-ra	ana ili Nin-girsu	à Nin-Girsu
5 gir-su-ki	girsu (ki)	Girsu
6 ki-bi mu-na-gi	ana ašrišu utîr	il a restauré;
7 bad uru-azag-ga	dûr ali-elli	le mur de Al-ellu
8 mu-na-ru	ibni	il a construit;
9 an-ninâ	(ana) ili Ninâ	A Ninâ
10 ninâ-ki	Ninâ (ki)	Ninâ
11 mu-na-ru	ibni	il a construit;
12 ĕ-an-na-tum-e	(ina) Bit-šamê-ukin	(par) Bit-šamê-ukin
13 elam har-sag igi ĕ-ga	Elam bit iki šadi	Elam, maison de canaux de montagne,
14 ṭu-ku bi-sig	ana apšâni sapin	a été renversé sous le joug,
15 sahar-dul-tag-bi	ipra tili ezibišu	la poussière (sur) ses dul abandonnés
16 mu-dub	išpuk	il a accumulé;
17 šu-nir gišgal-ki-ka	šurinnu sa gišgal-(ki)	le surin de Gišgal,
18 pa-te-si-bi	patesišu	son patesi
19 sag-ba-mu-du	saniq	a été serré,
20 ṭu-ku bi-sig	ana apšâni sapin	a été renversé sous le joug;
21 sahar-dul-tag-bi	ipri tili ezibišu	la poussière des dub abandonnés par lui
22 mu-dub	išpuk	il a accumulé;
23 giš-uh-ki	giš-Uh-(ki)	Gis-Uh (ki)
24 ṭu-ku bi-sig	ana apšâni sapin	a été renversé sous le joug
25 sahar-dul-tag-bi 20	ipri tili ĕzibišu 20	la poussière des 20 dul abandonnés par lui

COLONNE IV.

1 [mu-d]ub	išpuk	il a accumulé.
2 an-nin-gir-su-ra	ana ili nin-girsu	A Nin-Girsu
3 a-šag ki-ag-[ga]-ni	eqil naramišu	son champ bien-aimé

4 gu+na+edin	gu-edin	Gu-edin
5 šu-na mu-ni-gi	ana idišu utîr	il a tourné;
6 unug-ki	uruk (ki)	Uruk
7 ṭu-ku bi-sig	ana apšâni sapin	a été renversé sous le joug
8 unug-ki+uru	ur (ki)	Ur
9 ṭu-ku bi-sig	ana apšâni sapin	a été renversé sous le joug
10 ki-an-utu	âl-Šamaš	Al-Šamaš
11 ṭu-ku bi-sig	ana apšâni sapin	a été renversé sous le joug;
12 uru-az-ki	âl Az (ki)	Al-Az
13 mu-hul	ušalpitu	il a détruit,
14 pa-te-si-bi	patesišu	son patesi
15 mu-til	iduku	il a tué;
16 mi-lim-ki-me	milimme (ki)	Milimme
17 mu-hul	ušalpitu	il a détruit.
18 a-ru-a-ki	a-ru-a (ki)	Arua
19 mu-ha-lam	uhallig	il a anéanti;
20 ê-an-na-tum	Bit-šamê-ukîn	Bit-šamê-ukîn,
21 mu-pad-da	zikir sum	mentionné de nom
22 an-nin-gir-su+da+ka	itti ili Nin-girsu	par Nin-Girsu,
23 kur-kur-ru	ana matâti	sur (ces) pays
24 sa-e-ru-sig	imhuṣ	il a frappé
25 mu gal-lû uh-ki-ka	ina šatti ša šar uh (ki)	dans l'année où le roi d'Uh
26 ni-zig-ga-a	izâqu	il a attaqué
27 e-an-na-tum	Bit-šâmê-ukin	Bit-šamê-ukin
28 mu-pad-da	zikir šumi ša	mentionné de nom

COLONNE V.

1 an-nin-gir-su-ka-ge	ili Nin-Girsu	(par) Nin-Girsu
2 an-ta-sur-ra	(ina) Eliš-maṣir	dans l'Eliš-maṣir
3 an-nin-gir-su-ka-ta	ša ili Nin-Girsu	de Nin-Girsu
4 zu-zu	zuzu	zuzu
5 gal-lû uh-ki	šar uh-(ki)	roi d'Uh
6 uh-ki-ku	ana uh-(ki)	à Uh
7 mu-gaz	igzuzu	il a retranché,
8 mu-ha-lam	uhalliqu	il a anéanti;
9 ud-ba	ina umišu	en ce jour
10 ê-an-na-tum-ma	Bit-šamê-kaân (?)	Bit-šamê-kaân (?)

11 ĕ-an-na-tum	Bit-šamê-ukin	Bit-samê-ukîn
12 mu u-rum-ma-ru	ana šum urum	pour un nom de puissance
13 mu-ne-ne-ni	uddiš	il a renouvelé
14 lum-ma-a	unnub šuâtu	cet Unnub;
15 an-nin-gir-su-ra	ana ili Nin-Girsu	à Nin-Girsu
16 a-ne	mê	(un bassin d')eau
17 mu-na-dun	ihri	il a creusé,
18 lum-ma-dim-šar	unnub-tipšar	« Production du Scribe »
19 mu mu-na-sa	šum ibbi	(comme) nom il a prononcé;
20 ĕ-an-na-tum	Bit-šamê-ukin	Bit-šamê-ukin (est)
21 lŭ enim-ma sig-ga	malû kibitti	plein de la parole
22 an-nin-gir-su-ka	ša ili Nin-Girsu	de Nin-Girsu;
23 ĕ-an-na-tum	Bit-šamê-ukin	A Bit-šamé ukin,
24 pa-te-si	patesi	gouverneur de
25 [šir]-la-[ki]-pur-ra	Lagaš	Lagaš
26 an-innanna-ge	itti ili Innanna	par Innanna

COLONNE VI.

1 ki-an-na-ag-ga-da	sa iramišu	qui l'aime,
2 nam-pa+si+te	ina iššakût	au gouvernement
3 šir-la-ki-pur-ta	Lagaš-(ki)	de Lagaš,
4 nam-gal-lŭ-kiš-ki	šarrût kiš-(ki)	la royauté de Kiš
5 mu-na-ta-sum	usamdin	il lui a fait donner;
6 ĕ-an-na-tum-da	itti Bit-šamê-ukîn	par Bit-šamê-ukin
7 Elam-sag-e-ru-sig	Elam sapin	Elam (fut) abaissé;
8 Elam - kur - ra - na bi-gĭ	Elamu ana matišu itur	Elam retourna dans son pays;
9 kiš-ki-šag-e-ru-sig	Kiš-(ki) sapin	Kîs (fut) abaissé,
10 gal-lŭ uh-ki	šar uh-(ki)	le roi de Uh
11 kur-ra-na bi-gï	ana matišu itûr	retourna dans son pays.
12 ĕ-an-na-tum	Bit-šamê-ukîn	Bit-šamê-ukin,
13 pa-te-si	iššak	gouverneur de
14 šir-la-ki-pur-ge	Lagaš-(ki)	Lagaš,
15 kur gu-zal-zal	qamû naphar mâti	vainqueur de la totalité du pays,
16 an-nin-gir-su-ka-ge	itti ili Nin-Girsu	par Nin-Girsu
17 elamtu šah-ki	Elam, šâh	Elam, šâh,
18 giš-gal-ki	Giš-gal	Giš-gal
19 a-šuhur ?-ta	ina id-šuhur (?)	dans Id-šuhur (?)

20 ṭu-ku bi-sig	ana apšani ikbus	sous le joug a été renversé;
21 kiš-ki uh-ki	Kis, Uh	Kiš, Uh
22 ma-qal-ki	Maqal	Maqal
23 an-ta-sur-ra	ina Eliš-maṣir	dans l'Éliš-maṣir

COLONNE VII.

1 an-nin-gir-su-ka-ta	ša Nin-Girsu	de Nin-Girsu
2 ṭu-ku bi-sig	ana apsâni ikbus	sous le joug il a été renversé;
3 an-nin-gir-su-ra	ana Nin-Girsu	pour Nin-Girsu
4 lum-ma-dim-šar	unnub-tipsar	le « Unnub-tipsar »
5 mu-na-uš	êmêd	il a établi (et)
6 sag-ku mu-ni-pa-kab	ana širiqti išruq	a voué;
7 ê-an-na-tum	Bit-samê ukin	Bit-šamê-ukin
8 id-sum-ma	nidin ida	tenu par la main
9 an-nin-gir-su-ka ge	ša Nin-Girsu	de Nin-Girsu
10 giš-šir-du	mihir nâri	devant le fleuve
11 lum-ma-dim-šar	unnub dim-šar	« Unnub-dimšar »
12 kir 3600 gur-a-du	kir 3600 gur me kalil	un bassin de 3600 gur d'eau contenant
13 [mu]-ni-ru	ibni	il a construit;
14 e-an-na-tum	Bit-šamê-ukin	Bit-šamê-ukin
15 lŭ enim-ma sig-ga	qibiti malû	plein des paroles
16 an-nin-gir-su-ka-ge	ša Nin-Girsu	de Nin-Girsu
17 an-ra-ni	(ana) ilišu	à son dieu,
18 an-dun-gur (?)	Dun-Gur	Dun-gur,
19 ê-gal ti-ra-aš	êkal Ti-ra-aš	le palais de Ti-ra-aš,
20 mu-na-ru	ibni	il a construit;

COLONNE VIII.

1 tur id-kur-gal	mâr Id-šadi-rabi	fils de Id-šâdi-rabi
2 pa-te-si	iššak	gouverneur
3 šir-la-ki-pur-ge	Lagaš	de Lagaš
4 pa-giš-bil-ga-ni	abu mušalikšu	le père qui (l)'a fait marcher (?)
5 ur-an-ninâ	ur-Nina	(est) Ur-Ninâ,
6 pa-te-si	iššaku	gouverneur
7 šir-la-ki-pur-kam	ša Lagaš	de Lagaš.

REMARQUES

Noms propres : « an-tur-zi-zu-ab » = « ilu lip (= mâr napišti) apsî, Dieu petit-fils de l'Océan »; — « gal-lŭ-an-erim » = « Šar-Erim, roi d'Erim (?) » ; — « an-pa-sag » = « Riš haṭṭi(?), chef du calam (?)»; — « uru-azag » = « al-ellu, ville pure »; — « Elam » = « Elam, Élam »; — « Giš-gal-ki » = ašab rabû, grande résidence » ; — « gu-edin-na » = « pû-edin, embouchure de la plaine », cf. פומבדיתא (= פום־בדיתא), ville babylonienne contenant un célèbre collège rabbinique à l'époque sassanide ; — « uru-az-ki » = « al-az, Az »; — «mi-lim-ki-me» = «milimme», Milim» (abondance, מלא) ; — « a-ru-a-ki » = « arua, Arua » (creux, ארן); — « zuzu » = « Zuzu » (זוז), nom du roi de Giš-uh ;— «lum-ma-dim-sar» = «unnub-tipsar, produit du Scribe?», nom d'un bassin.

Noms communs : « ši-um(= it)ti » = « abarakku »; — « ku-li » = « ibru, compagnon, ami »; — «ṭu, apšânu, joug»; — « šahar » = « šaharu (שחר), terre sèche, poussière » ; — « mu » = « šattu, année »; — « nam-pa + si + te » = « iššakûtu, fonction de gouverneur, gouvernement »; — « kir »= kiru (כיור), bassin »; — « gur » = « guru, gur, mesure de capacité »; — « pa » = « amelu, homme »; — « giš-bil » = « abu, père ».

Verbes : « tag » = « êzêbu, abandonner »; — « dub » = «šapâku, amonceler, accumuler » ; — « sa-sig, mahâṣu = frapper »; — « zig » = « zâqu, souffler, attaquer »; — « uš » = « êmêdu, établir, fonder ».

Particules : « bi-sig » = « ba-sig »; — «e-ru (sa-e-ru-sig)»; — «ni (ni-zig-ga)» ; — « mu-na-ta (sum)»; — « šu-na-ni-gì » = « šu-na-na-gì ».

Interversions : « har-sag-igi-ĕ-ga » pour « ĕ-igi-har-sag-ga »; — « sag-ba-mu-du » pour « sag-mu-dub-ba »; — gu + na + êdin » pour « gu-êdin-na » ; — « an nin-gir-su + da + ka » pour « an-nin-gir-su-ka-da »; — « mu-ne-ne-ni » pour « mu-ni(= na)-ne-ne »; — « ki-an-na-ag-ga-da » pour « ki-ag-ga-an-na-da» (infixion de pronom) ; — «pa-giš-bil-ga-ni» pour « pa-giš-bil-ni-ga (?)».

VI

INSCRIPTIONS D'ENTEMENA.

N° 1.

CÔNE

COLONNE I.

1 an-en-lil	ana En-lil	Pour En-lil
2 gal-lŭ kur-kur-ra	šar matâti	roi des pays,
3 ab-ba an-an-ru-ne-ge	abi ilàni	père des dieux
4 ka-gi-na-ni-ta	ina amat kênšu	selon la parole véridique
5 an-nin-gir-su	Nin-Girsu	Nin-Girsu
6 an-Uh(?)-bi	ù ili Uh (?)	et le dieu de Uh (?)
7 ki-ene-sur	ašar iki umaṣṣaru	le lieu du canal ont limité
8 me-silim	Parṣi-ušallim	Parṣe-ušallim
9 gal-lŭ kiš-ki-ge	šar Kiš-ki	roi de Kiš
10 ka an-ka-di-na-ta	ina pî ili Kadi	d'après l'ordre de Kadi
11 ku-gan-bi-ra	ana mušab eqlišu	pour être le siège de son territoire
12 ki-ba nă ne-ru	(ina) asrišu abna ibni	dans sa place une stèle il a construit.
13 uš	uš	Uš,
14 pa-te-si	iššak	gouverneur de
15 giš-uh-ki-ge	Giš-uh-(ki)	Giš-Uh,
16 nam-enim-enim-ma-dir-dir-ku	ana amâti utturùti	selon les paroles excessives
17 e-ag	iškun	il a agi,
18 na-ru-a-bi	narû šuâti	cette stèle
19 ni-pad	issuh	il arracha;
20 edin šir-la-pur-ki-ku	ana edin Lagaš	à la campagne de Lagaš
21 ni-du	illik	il est allé;
22 an-nin-gir-su	Nin-Girsu	(de) Nin-Girsu,
23 gud an-en-lil-lal-ge	gud En-lil	héros d'En-lil,
24 ka-si-di-ni-ta	ina pî išari	selon l'ordre équitable,
25 giš-uh-ki-da	itti giš-uh	contre Giš-uh,
26 dam-ha-ra	tamhara	une bataille

27 e-da-ag	iškun	il a livré;
28 ka-an-en-lil-lal-ta	ina pî ili En-lil	par l'ordre d'En-lil,
29 sa-šuš-gal-ne-šuš	šuškal iktum	le šuškal (l')a couvert,
30 sahar-dul-tag-bi	epri dul ezibišu	la poussière des dul abandonnés par lui
31 edin-na ki-ba ni-uš-uš	edin ašrišu uraddi	(sur) le sol de sa place il a versé.
32 ĕ-an-na-tum	Bit-šamê-ukin	Bit-šamê-ukîn,
33 patesi	iššak	gouverneur de
34 šir-la-pur-ki	Lagaš-(ki)	Lagaš,
35 pa-giš-bil-ga	abu alik (mahriya)	le père qui marche (avant moi?),
36 en-te-me-na	En-temena	En-temena
37 pa-te-si	iššaku ša	gouverneur
38 šir-la-ki-pur-ka-ge	Lagaš	de Lagaš,
39 en-à-kal-li	itti Bel id-dannati	avec) Bel-id-dannati,
40 pa-te-si	iššak	gouverneur de
41 giš-uh-ki-da	giš-uh-ki	Giš-uh,
42 ki-e-da-sur	irṣitim umaṣṣiru	le terrain il a délimité

COLONNE II.

1 e-bi id-nun-ta	u ika ištu nâri rabi	et le canal, du grand fleuve
2 gu-edin-na-ku	ana Gu-edin	à Gu-edin,
3 ib-ta-ni-ud-du	ušêṣišu	il l'a fait sortir;
4 e-ba na-ru-a	(ana) iki šu narû	(près de) ce canal, une stèle,
5 e-me sar-sar	išṭuru	il a inscrit;
6 na-ru-a	narû	la stèle de
7 me-silim-ma	Parṣu-ušallim	Parṣu-ušallim
8 ki-bi ne-gi	ana ašrišu uttir	il a restauré;
9 edin giš-uh-ki-ku	ana edin-giš-uh	le territoire de Giš-Uh,
10 nu ku (?)	ul uhalliq	il n'a pas ravagé;
11 im-dub-[ba]	im-dub-ba	sur le Im-dubba
12 an-nin-gir-su-ka	ša ili Nin-Girsu	de Nin-Girsu
13 nam-nun-da-ki-gar-ra	itti rubûti irṣitim epiš	sur le « Itti rubûti irṣitim epiš » (?)
14 bar an-en-lil-la	parak ili En-lil	un sanctuaire d'En-lil,
15 bar an-nin-har-sag-ka	parakka ša Nin-har-sag	un sanctuaire de Nin-huršam,
16 bar an-nin-gir-su-ka	parakka ša Nin-Girsu	un sanctuaire de Nin-Girsu,

17 bar an-utu	parak ili Šamaš	un sanctuaire de Šamaš,
18 ne-ru	ibni	il a construit;
19 še an-ninâ	šê ili Ninâ	du blé (pour) Ninâ,
20 še an-gir-su-ka	šê ša ili-Girsu	du blé pour Nin-Girsu,
21 I gur an	I gur an	I gur
22 lŭ giš-uh-ki	nišê giš-uh-ki	(sur) les hommes de Giš-Uh
23 har ku ni-kù	ana hubulli ittil (?)	en dette il a imposé,
24 kud-du ba-uš	miksu itêmid	le tribut a été fixé;
25 400 gal-gùr	400 gurê rabê	400 grands gur
26 ba-tur	inêribu	sont entrés;
27 bar še-bi nu-da-sud-sud da-dug	piristi šei šuâti (ana) la rahâhi igbi	les épis (?) de ce blé de ne point disperser, il a ordonné.
28 ur-lum-ma	ur-lumma	Ur-lumma,
29 pa-te-si	iššak	gouverneur de
30 giš-uh-ki	giš-uh-ki	Giš-Uh,
31 e-ki-sur-ra	ika maşşarti	le canal-borne
32 an-nin-gir-su-ka	ša ili Nin-Girsu	de Nin-Girsu,
33 e-ki-sur-ra	ika maşşarti	le canal-borne de
34 an-ninâ	ili ninâ	Ninâ,
35 a-e-ni-mi-ud-du	mê ušeşi	les eaux il a fait écouler;
36 na-ru-a-bi	naruša	sa stèle,
37 bil ba-sum	(ana) išâti nadù	livré au feu,
38 ni-pad-pad	usêtiqu	il a arraché,
37 bar-šub-a an-ru-ne	parakki širiqti ilâni	les sanctuaires voués aux dieux
40 nam-nun-da-ki-gar-ra	(sa ina) rubûti irşetim epiš	qui dans « Itti rubûti irşitim êpis »
41 ab-ru-a	ibbani	étaient construits.
42 ni-gul-gul	uabbitu	il a démoli;

COLONNE III.

1 kur-kur e-ma-ku (?)	matâti uhalliq (?)	les contrées il a dévasté,
2 e-ki-sur-ra	ika maşşarti	le canal-borne
3 an-nin-gir-su-ka	ša ili nin-girsu	de Nin-Girsu
4 e-ma-ta-bal	itêbir	il a franchi,
5 e-an-na-tum	Bit-šamê-ukin	Bit-šamê-ukin,
6 pa-te-si	iššak	gouverneur de
7 šir-la-ki-pur-ge	Lagaš-ki	Lagaš,
8 gan šà-gig-ga	ana şêri ša-gig	(sur) la plaine ša-gig

9	a-šag an-nin-gir-su-ka-ka	ša eqil nin-girsu	du champ de Nin-Girsu,
10	giš-ur-ur ku e-da-lal	ana nakrûti itbuk	les troupes ennemies il a attaqué;
11	en-teme-na	Bel-temena	Bel-temena,
12	tur ki-ag	mârû narâm	fils bien-aimé de
13	en-an-na-tum-ma-ge	Bel-šamê-ukîn	Bel-šamê-ukin,
14	ṭu-ku ni-ni-sig	ana apšani ikbuššu	sous le joug il l'a renversé;
15	ur-lum-ma	ur-lumma	Ur-lumma,
16	ba-da-kar	taîr (?)	retourné,
17	šag giš-uh-ki-ku	ina libbi giš-uh-ki	au milieu de Giš-Uh,
18	e-gaz	iduk	il a tué;
19	ne-ni erim-60-an	(ištu) emuqišu erim 60-an	de sa troupe 60 hommes,
20	gu-id-lum-ma-ṣir-ta-ka	ina kišadi ša nâr lum-ma-ṣir	sur la rive de Id-lum-ma-ṣir,
21	e-ku-kid	êzib	il a laissé;
22	nam-lŭ-qal-ba	ša ummâni šuâti	de ces guerriers,
23	gir-pad-du-bi	mešritišun	les ossements
24	edin-da e-da-kid-kid	ina ṣêri ušêzib	dans la plaine il a fait rester;
25	sahar dul-tag-bi	ipri muli šu rihi	de la poussière sur son dul abandonné,
26	ki-5-a	in 5 ašri	dans 5 endroits,
27	ni-mi-dub	uraddišu	il a répandu.
28	ud-ba ili	(ina) ûmi šû ili	Ce jour-là, Ili,
29	sanga-innanna-ab-ki-kam	ša sanga innanna-ab-ki	prêtre de Innanna-ab,
30	gir-su-ki-ta	ištu girsu-ki	de Girsu,
31	giš-uh-ki-ku	ana giš-uh-ki	à Giš-Uh,
32	kar-dar-ra-a	sâkipu	victorieux
33	e-du	illik	vint;
34	il-li	il-li	(à) Ili,
35	nam-pa-te-si	iššakûti	la dignité de gouverneur de
36	giš-uh-ki-a	giš-uh-ki	Giš-Uh
37	šu e-ma-ti	ušamhiru	il a attribué;
38	e-ki-sur-ra	ika maṣṣarti	le canal-borne

COLONNE IV.

1	an nin-gir-su-ka	ša ili nin-gir-su	de Nin-Girsu.
2	e-ki-sur-ra	ika maṣṣarti	le canal-borne
3	an-ninâ	ili ninâ	de Ninâ,

4	im-dub-ba	manzaz aqri (?)	siège vénéré (?)
5	an-nin-gir-su-ka	ša ili nin-girsu	de Nin-Girsu,
6	gu-id-Idigna-ku gàl-la	ina kišâdi nâr Diglat bašu	situé sur le bord du Tigre,
7	gu-gu gir-su-ki-ka	idi ša girsu-ki	près de Girsu,
8	nam-nun-da-ki-gar-ra	itti rubûti irṣitam êpiš	« Par la grandeur il a fait la terre »
9	an-nin-har-šag-ka	ša ili nin-har-šag	de Nin-huršam,
10	a-e-ni-mi-ud-du	mê ušêṣišu	les eaux il a fait couler,
11	še šir-la-ki-pur 10 gùr-an	sê Lagaš 10 gùr	le blé de Lagaš de 10 gùr
12	ni rug	uraddi	il a augmenté;
13	en-teme-na	En-teme-na	En-temena,
14	pa-te-si	iššak	gouverneur de
15	šir-la-ki-pur-ge	Lagaš	Lagaš,
16	bar-e ba-dug	amat iqqabi	par un ordre donné,
17	ili-ku	ana ili	à Ili,
18	lŭ hé-ku gi-gi-a	ša ana duhdi itaru	qui est devenu prospère;
19	ili	ili	Ili,
20	pa-te-si	iššak	gouverneur de
21	giš-uh-ki-a	Giš-uh-ki ša	Giš-Uh, qui
22	a-šag gan kar-kar	ṣêr gan karkar	(dans) la plaine cultivée de Karkar,
23	nin ne-ru dug-dug-gi	zarrata idbubu	paroles hostiles a prononcé;
24	e-ki-sur-ra	ika maṣṣarti	le canal-borne
25	an-nin-gir-su-ka	ša nin-girsu	de Nin-Girsu,
26	e-ki-sur-ra	ika maṣṣarti	le canal-borne,
27	an-ninâ	ili ninâ	de Ninâ,
28	gà-[kam?]	ana šakâni	pour faire
29	ni-mi-dug	iqbišu	il lui avait ordonné,
30	an-ta-sur-ra-ta	ina Eliš maṣir	dans le Eliš-maṣir,
31	ĕ-an-gal-dim-zu-ab-ka-ku	ša ana bit-ili rabi dim apsi	du temple du grand pilier de l'Océan,
32	im-ba-ni ud-du-ne	pitqišu aṣi	que pour faire ces brillantes sculptures
33	ni-mi-dug	iqbisu	il lui avait donné l'ordre,
34	an-en-lil-li	en-lil	(et) de En-lil
35	an-nin-har-sag-ge	nin-haršag	(et) de Nin-huršam
36	nu na-sum	belût iddinšu	la domination lui avait donné;

COLONNE V.

1	en-teme-na	en-temena	En-temena,
2	pa-te-si	iššak	gouverneur de
3	šir-la-ki-pur	Lagaš	Lagaš,
4	mu-pad-da	zikir šum	mentionne de nom
5	an-nin-gir-su-ka-ge	ša ili nin-girsu	par Nin-Girsu,
6	ka-si-di an-en-lil-lal-ta	ina pi išari ša ili en-lil	par l'ordre équitable d'En-lil,
7	ka-si-di an-nin-gir-su-ka-ta	ina pi išari ša ili nin-girsu	par l'ordre équitable de Nin-Girsu,
8	ka-si-di an-ninâ-ta	ina pî išari (ša) ili ninâ	par l'ordre équitable de Ninâ,
9	e-bi id-idigna-ta	ikašu ištu nâr Diglat	ce canal du Tigre
10	id-nun-ku	ana nâri rabi	au grand fleuve
11	e-ag	epuš	il a fait,
12	nam-nun-da-ki-i gar-ra	tti rubûti irṣitam epiš	le Itti-rubûti-irṣitam-epiš,
13	ur-bi nà a mu-na-ni-ru	uššišu abni ibnišu	sa base, de pierres il l'a construite.
14	gal-lŭ ki-an-na-ag-ga-ni	ana šarri ša irâmišu	au roi qui l'aime,
15	an-nin-gir-su-ra	ili nin-girsu	à Nin-Girsu,
16	nin ki-an-na-ag-ga-ni	Nin ša iramišu	(et) la dame qui l'aime,
17	an-Ninâ	ili Ninâ	Ninâ
18	ki-bi mu-na-gí	ana ašrišun utir	il a restauré.
19	en-teme-na	En-teme-na	En-temena,
20	pa-te-si	iššak	gouverneur de
21	šir-la-pur-ki	Lagaš-ki	Lagaš,
22	pa sum-ma	nidin haṭṭi	tenant le sceptre
23	an-en-lil-lal	ili En-lil	d'En-lil,
24	gištug(-pi)sum-ma	nidin šêmê-(uzni)	doué d'intelligence
25	an-en-ki-ka	ša En-ki	par En-ki,
26	šag-pad-da	zikir lib	mentionné de cœur de
27	an-ninâ	ili Ninâ	Ninâ,
28	pa-te-si gal	iššaku rabû	grand gouverneur,
29	an-nin-gir-su-ka	ša ili Nin-Girsu	de Nin-Girsu,
30	lŭ dug an-ru-ne tub-ba	ša qibit ilâni lâbiš	qui revêt l'ordre des dieux

COLONNE VI.

1	an-ra-ni	ilišu	dont le dieu
2	dun-gur	Dun-gur	est Dun-gur,
3	nam-ti	ana balaṭi	la vie

4 en-teme-na-ka-ku	ša En-tem-na	de En-temena,
5 ud ul-la-ku	ana ûmi ullu	pour une longue durée de jours,
6 an-nin-gir-su-ra	ana ili Nin-Girsu	devant Nin-Girsu
7 an-nina	ili ninâ	(et) Ninâ
8 he-na-me-tum	likin	qu'il affermisse;
9 lû-giš-uh-ki-a	niše giš-uh-ki	les hommes de Giš-Uh
10 e-ki-sur-ra	ša ika maṣṣarti	qui, le canal-borne
11 an-nin-gir-su-ka-ka	ša ili nin-girsu	de Nin-Girsu,
12 e-ki-sur-ra	ika maṣṣarti	le canal-borne,
13 an-ninâ-ka	ša ninâ	de Ninâ,
14 à zid-ku	ina imni	la rive droite,
15 a-šag-gan tum-ne	eqil gan abâli	le champ « Jardin fertile »
16 an-ta bal-e-da	eliš ibalkatu	arrogamment, ils traverseront
17 lû-giš-uh-ki-hê	lû lû giš-uh-ki	que ce soient les gens de Uh,
18 lû kur-ra-hê	lû lû šâdi	que ce soient les gens de la montagne,
19 an-en-lil-li	ili en-lil	que En-lil
20 hê ha-lam-ma	luhalliq	(les) détruise;
21 an-nin-gir-su-ge	ili nin-girsu	de Nin-Girsu
22 sa šuš-gal-ni	šuškalšu	le šuškal
23 šà ni-šuš	(l)iktumma	les extermine;
24 šu-mah ne-mah-ni	idišu mahhu šepišu mahhu	sa main majestueuse, son pied majestueux
25 an-ta hê-gà-gà	êliš lilâ	en haut qu'il lève;
26 nam-lû-qal-uru-na	ummân ališu	les guerriers de sa ville,
27 šu ša na-zi	(l)inassihumma	qu'il arrache, et
28 šag-uru-na-ka	ina lib ališu	au milieu de sa ville
29 ha-ni-gaz-lid-šag-gi	liduk liblib	qu'il tue (leurs) descendants.

REMARQUES

Noms propres : « me-silim » = « Parṣi-ushallim, il a accompli les commandements »; — « uš » = « Uš, (?) »; — « ur-lum-ma »; — « id-lum-ma-sir »; — « nam-nun-da-ki-gar-ra » = « Itti rubûti irṣitam êpiš »; — « id-idigna » = « nâr Idi-

glat, Tigre »; — « gan-tum-me » = « gan-abâli, jardin fertile »; — « en-à-kal-li » = « Bel-id-dannati ».

Noms communs : «nam-enim-enim-ma-dir-dir» = « amâti uttûruti, paroles (= choses) excessives »; — «si-di» = «išaru, équitable »; — « dam-ha-ra » = « tamharu, bataille, combat »; — « še » = « šeum »; — « har » = « hubullu, dette »; — « kud-du » = miksu, impôt » (מכס); — « bar » = « piristu, épi, tige (?)»; — « a » = « mû, eau »; — « šà-gig, espèce de céréale »; — « giš-ur-ur » = « nakrûti, ennemis »; — « ne » = « emûqu, force »; — « gu » = « kišadu, bord, rive»; — « lû-qal » = « ummâni, troupe »; — « gir-pad-du » = « mêsriti, corps, membres »; — « bar » — « amatu, ordre »; — « hê » = « duhdu, abondance »; — « nin-ne-ru » = «zarzatu, hostilité »; — « im-ba » = « pitqu, sculpture »; — «nu» = « belûtu, direction, domination »; — « ur » = « uššu, base »; — « à-zid » = « id imni, la droite »; — «ne» = « šepu, pied »; — « lid-šag-gi » = « liblibu, descendant ».

Verbes : « sur » = maṣâru, limiter, délimiter »; — «uš» = « ruddu, êmêdu, ajouter, fixer »; — « sar » = « šaṭaru, écrire»; — «ku» = «hulluqu, détruire»; — «tur» = « êrêbu, entrer »; — « sud-sud » = « rahâhu, disperser, éparpiller »; — «gul-gul» (= «zir-zir), endommager, démolir»; — «ku = « habâlu, dévaster »; — «lal» = «tabaku, verser, attaquer»; — « kid, êzêbu, abandonner »; — « dub » = « ruddu, ajouter, accumuler »; — « šu-ti » = « mahâru, présenter »; — «rug» = « ruddu, augmenter »; — « tub » = « labâšu, revêtir ».

Particules. C'est l'inscription la plus riche en préformantes verbales; nous les classons dans les divisions suivantes : 1° « e »; ex.: « e-ag », « e-gaz », « e-du »; — 2° « e-ne »; ex.: « e-ne-sur »; — « e-ma », ex.: « e-ma-sar-sar, « e-ma-ku », «(šu)-e-ma-ti »; — 3° « e-da », ex.: « e-da-ag », « e-da-sur », « e-da-lal », « e-da-kid-kid »; — 4° « e-ma-ta », ex.: « e-ma-ta-bal »; — 5° « na » ex.: « na-sum »; — 6° «ne»; ex.: « ne-šuš », « ne-gi », « ne-ru »; — 7° « ni », ex.: « ni-pad », « ni-uš-uš », « ni-kù », « ni-pad-pad », « ni-gul-gul », « ni-rug », «(šà)-ni-šuš »; — 8° « na-ne », ex.: «na-ne-ru»; — 9° « ni-mi », ex.: « ni-mi-dub », « ni-mi-ud-du », « ni-mi-dug »; — 10° « ni-ni », ex.: « ni-ni-sig »; — 11° « mu-na »,

ex.: « mu-na-gi »; — 12° « mu-na-ni », ex.: « mu-na-ni-ru »; — 13° « da », ex.: « da-sud-sud », « da-dug »; — 14° « ba », ex.: « ba-tur », « ba-uš »; — 15° « ab », ex.: « ab-ru-a »; — 16° ex.: « ib-ta-ni », « ib-ta-ni-ud-du »; — 17° « ba-da », ex.: « ba-da-kar »; — 18° « hê », ex.: « hê-ha-lam-ma » = « luhalliq »; — 19° « hê-na-ma-tum » = « likîn, qu'il se consolide »; — 20° « ha-ni-gaz » = « liduk, qu'il tue »; — 21° « šà » (= « ù)-ni-šuš » = « (l)iktumma, qu'il extermine, et »; — 22° « (šu)-šà-na-zi = (l)inassihumme, (qu'il) arrache, et »; — 23° postformante « e-da », ex.: « bal-e-da » = « ibalkat (ušbalkit), franchira, (fera franchir) ».

Interversions, nulles, à l'exception du nom de « Lagaš » qui est écrit : « Šir-la-ki-pur » et « Šir-la-pur-ki ».

N° 2.

TABLETTE A (R. A., II, 148-149).

Recto.

COLONNE I.

1	an-nin-gir-su	ili nin-Girsu	A Nin-Girsu,
2	gud en-lil-ra	gud-ili en-lil	héros d'En-lil,
3	en-teme-na	en-teme-na	En-temena,
4	pa-te-si	iššak	gouverneur de
5	šir-la-ki-pur	Lagaš	Lagaš,
6	tur en-an-na-tum	mâr en-an-na-tum	fils de Bel-šâmê-ukin,
7	pa-te-si	iššak	gouverneur

COLONNE II.

1	šir-la-ki-pur-ka	ša Lagaš	de Lagaš,
2	tur-ka	mâr...	petit-fils
3	ur-an-Ninâ	ur-ili-ninâ	d'Ur-Ninâ,
4	gal-lù	šar	roi
5	šir-la-pur-ki-ka-ge	ša Lagaš-ki	de Lagaš,
6	an-nin-gir-su-ra	ana ili nin-gir-su	à Nin-Girsu
7	ab-dug (?)	ab-dug (?)	un ab-dug (?)

COLONNE III.

1	mu-na-ru	ibni	il a construit ;
2	2 ruš	2 ruš (?)	2 ruš,
3	é-igi-zi-bar-ra	bit naplusi kêni	la Maison du regard favorable

4 mu-na-ru	ibni	il a construit;
5 an gal-lŭ-Erim-ki-ra	ana ili šar-Erim-ki	à Šar-Erim,
6 ĕ-gal-Erim-ki-ka-ni	êkal êrim-ki	son palais d'Erim,

COLONNE IV.

1 mu-na-ru	ibni	il a construit ;
2 an-ninâ	(ana) ili ninâ	(à) Ninâ
3 ĕ-gur+ra+ka-lum-ma	Bit-gur-suluppi	le Bit-gur suluppi
4 mu-na-ru	ibni	il a construit
5 an en-ki	ana ili en-ki	à En-ki,
6 gal-lŭ	šar	roi
7 urudug-ki-ra	eridu-ki	d'Eridu
8 zu-ab e-kùr sir-ra	zu-ab iki arki	la mer du long canal

COLONNE V.

1 mu-na-ru	ibni	il a construit ;
2 an-nin-har-sag-ga-ge	ša ili nin-har-sag	de Nin-huršam,
3 gi-ka-na	gi-gu-na (?)	le giguna (?),
4 tir azag-ga	kištu ellitu	territoire sacré
5 mu-na-ru	ibni	il a construit;
6 an-nin-gir-su-ra	ana ili nin-girsu	à Nin-Girsu

Verso.

COLONNE I.

1 an-ta-sur-ra	eliš maṣir	Eliš-maṣir,
2 ĕ-me-ne-bi-kur-kur-ra-a-ku	bit mêlamišu matâti	temple dont la splendeur (domine ?) les pays,
3 mu-na-ru	ibni	il a construit;
4 an-en-lil-lal	(ana) ili en-lil	à En-lil
5 â ad-da	bit abi	le temple des pères
6 im-sag-ga	aqru êlu	élevé en magnificence
7 mu-na-ru	ibni	il a construit;
8 ĕ-an ga-tum-dug	bit ili ga-kêni-dumqi	la maison de Ga-tum-dug

COLONNE II.

1 mu-ru	ibni	il a construit;
2 [ĕ] an-ninâ	[bit] ili ninâ	le temple de Ninâ
3 šag-pad-da	zikir libbi	mentionné de cœur

4	mu-na-ru	ibni	il a construit;
5	an-ninâ	ša ili ninâ	de Ninâ
6	gi-ka-na mah-ni	gigunišu mahhu	le giguna élevé
7	mu-na-ru	ibni	il a construit;
8	ud-ba en-te-me-na-ge	(ina) umišu ša en-temena	lorsque Entemena

COLONNE III.

9	gal-lŭ ki-an-na-ag-ga-ni	ana šarru (ša) irâmišu	au roi qui l'aime,
10	an-nin-gir-su-ra	ana ili nin-girsu	à Nin-Girsu,
11	ĕ-kas+gar-ka-ni	bita ša muskinšu (?)	l'édifice qui est son grenier,
12	mu-na-ru	ibni	il a construit.
13	en-teme-na	en-teme-na	En-temena

COLONNE IV.

1	lŭ ĕ-kaš-gar	ša bit muskini (?)	qui du grenier
2	an-nin-gir-su-ka-ru-a	ana ili nin-girsu bânû	de Nin-Girsu est le constructeur,
3	an-ra-ni	ilišu	son dieu
4	an-dun-gur an	ili dun-gur šû	est Dungur.

N° 3.

VASE D'ARGENT.

1	an-nin-gir-su	ana ili nin-girsu	A Nin-Girsu,
2	gud en-lil-ra	gud ili en-lil	héros d'En-lil,
3	en-teme-na	en-temena	En-temena,
4	pa-te-si	issak	gouverneur de
5	šir-pur-la-ki	Lagaš-ki	Lagaš,
6	sag-pad-da	zikir lib	mentionné de cœur,
7	an ninâ	ili ninâ	de Ninâ,
8	pa-te-si-gal	iššaku rabu	grand gouverneur
9	an-nin-gir-su-ka	ša ili nin-girsu	de Nin-Girsu
10	tur en-an-na-tum	mâr En-šamê-ukin	fils d'En-šame-ukin
11	pa-te-si	iššakku	gouverneur
12	šir-pur-la-ki-ka-ge	ša Lagaš-ki	de Lagaš
13	gal-lŭ ki-an-na-ag-ga-ni	ana šar ša irâmišu šû	au roi qui l'aime, lui
14	an-nin-gir-su ra	ili nin-girsu	à Nin-Girsu
15	nigin kŭ-lah-ga zal-da	kili kaspi namri	le vase d'argent brillant

16 an-nin-gir-su-ge ab-ta-gu-e	ša ana ilu nin-girsu ittabbi	qu'à Nin-Girsu a été promis
17 mu-na-gim	epuš	il a fait.
18 nam-ti-la-ni-ku	ana balatišu	Pour sa vie
19 an-nin-gir-su	ana nin-girsu	à Nin-Girsu
20 ĕ-ninnû-ra	(ša) Bit-ninnû	de Bit-Ninnû
21 mu-na-gub	imhur	il a présenté;
22 ud-ba du-du	(ina) ûmi šû du-du	ce jour-là Dudu
23 san-ga an-nin-gir-su-ka-kam	šanga ili nin-girsu ibšu	était le prêtre de Nin-Girsu

REMARQUES

Noms propres : « ab-dug, (?) »; — « e-rim-ki »; — « ĕ-gur-ra-ka-lum-ma » = « bit-gur-suluppi, grenier aux figues »; — « uru-dug-ki » = « Eridu »; — « gi-ka-na, (?) »; — « an-dun-gur ».

Noms communs : « tur-ka » = « petit-fils ? »; — « ruš, (?) »; — « ka-lum-ma » = « suluppi, dattes »; — « zu-ab » = « zuabu, mer, océan »; — « mah » = « mahhu, élevé, grand, superbe »; — « e-kur = iku, canal »; — « sir » = « arâku, long »; — « ĕ-kaš-gar » = « bit muskinu, grenier (?) »; — « igi-zi-bar-ra » = « naplusi, regarder ».

Verbes : Point de nouveaux.

Préformantes verbales : 1° « mu », ex.: « mu-ru » (une fois); — 2° « mu-na », ex.: « mu-na-ru » (11 fois); — 3° « ru-a » (une fois); — 4° « an-na » intercalé, ex.: « ki-an-na-ag-ga-ni » = « raïmišu, qui l'aime ».

Interversions. Point.

INSCRIPTION DE DUDU.

1 du-du	dudu	Dudu,
2 sanga mah	šangu mahhu	grand prêtre
3 an-nin-gir+ka+su	ša ili nin-girsu	de Nin-Girsu,
4 an-nin-gir-su	(ana) ili nin-girsu	à Nin-Girsu
5 ĕ-ninnû-ra	ana Bit-ninnû	(et) à Bit-ninnû,
6 du-du	dudu	Dudu,
7 sanga an-nin-gir-su-ka-ge	šanga ili nin-girsu	prêtre de Nin-Girsu
8 uru+A-a-ki-ta	ištu Arua-ki	d'Arua
9 mu-na-ta-dul-du	uššêbil	il a fait apporter;
10 gag-giš ur-ku	ana ur iş kak	en chef de troupes
11 mu-na-gim	epuš	il (l')a fait

O. B. I., 115.

COLONNE I.

1 [en]-te-me-na	en-temena	En-temena
2 [pa]-te-si	iššak	gouverneur de
3 šir-la-ki-pur	Lagaš	Lagaš
4 à-sum-ma	nidin id	prenant la main
5 an-en-lil	ili en-lil	d'En-lil
6 ga-zi-kù-a	baru šizbi balaṭi	nourri de lait de vie
7 an-nin-har-sag-ka	ša ili nin-hur-šam	par Nin-haršam

COLONNE II.

1 ... da-a	...	...
2 à-ni an-en-lil-la	nirarišu (?) en-lil	son aide En-lil
3 bur-mah	buru mahhu	le grand vase
4 kur-ta mu-na-ta-en-dul-du	ištu šâdi ušêbilšu	de la montagne il lui a apporté;
5 an-dun-gur	ilu-dun-gur	Dun-Gur
6 an-en-temen-(an)	ilu en-temen šù	est le dieu d'En-temena;

C. T., 23287.

1 an-nin-gir-su	ana nin-girsu	à Nin-Girsu,
2 ê-ninnû-ru	(ša) bit ninnû	de Bit-Ninnû
3 en-an-na-tum	Bel-šamê ukin	Bel-šamê-ukin,
4 pa-te-si	iššaku	gouverneur
5 šir-la-ki-pur-ka	ša Lagaš	de Lagaš,
6 gan-a-ni	kištašu	de son territoire,
7 bar-ki-bad	parakku nisù	le sanctuaire lointain
8 luh-li	sukkali	le ministre,
9 nam-ti	(ana) balaṭi	(pour) la vie de
10 gal-lü-ni	sarrisu	son roi,
11 en-an-na-tum+ku +ma	Bel-šamê-ukin	Bel-šamê-ukin,
12 a-mu+ku+šub+na	šuata imhuršu	ceci il lui a présenté.

REMARQUES

Noms propres : « du-du » = « Dudu »; — « uru-a-a-ki » = « a-ru-a, Arua ».

Noms communs : « nigin » = « kilu, puhru, vase »; —

« kû-lah-ga » = « kaspu, argent »; — « zal-da » = « namru, brillant »; — « bur » = « buru, vase ».

Formes verbales : « ab-ta-gu-e, ittabbi, a été promis »; — « mu-na-gim »; — « mu-na-gub »; — « mu-na-ta-dul-du »; — « mu-na-ta-en-dul-du »; — « ki-an-na-ag-ga-ni » = « raîmšu, qui l'aime ». — Interversions : « en-an-na-tum-ku-ma » (= « tum-ma-ku) », « mu-ku-šub-na » pour « mu-na-ku-šub ».

VIII

GAL-LÛ-ZAG-GI-SI = ŠARU-ÊMUQI-KÊNI-MALÛ

COLONNE I.

1	an-en-lil	ili En-lil	En-lil,
2	gal-lû kur-kur-ra	šar matâti	roi des pays,
3	gal-lû-zag-gi-si	šâr êmûqi-kêni-malû	Šarru - êmûqi - kêni - malû,
4	gal-lû unug-ki-ga	šar urukki	roi d'Uruk,
5	gal-lû kalam-ma	šar kalama	roi du monde,
6	išib An-na	êšip Anim	prêtre d'Anu,
7	lû mah	lû mah	héros de
8	an nidaba	ili Nidaba	Nidaba,
9	tur u-kuš	mâr ukuš	fils d'Ukuš,
10	pa-te-si giš-uh-ki	iššak Giš-uh-ki	gouverneur de Giš-Uh,
11	lu mah	lû mah ša	héros de
12	an nidaba	ili nidaba	Nidaba,
13	igi-zi-bar-ra	naplus ini	regardé d'yeux favorables,
14	an gal-lû-kur-kur-ka	ša ili šar matâti	par Šar-matâti,
15	pa-te-si gal	iššaku rabû	grand gouverneur de
16	an-en-lil	(ša) ili en-lil	En-lil,
17	giš-pi-tug sum-ma	laqî sêma uzni	recevant l'intelligence,
18	an-en-ki	(ša) ili-en-ki	(par) En-ki,
19	mu-pad-da	zikir šum	mentionné de nom
20	an utu	ili šamaš	(par) Šamaš
21	luh-mah	ardu mahhu	ministre très haut
22	an-en-zu	(ša) Sin	de Sin,
23	ne(kiš?) nitah	šakkanak	šakkanak
24	an-utu	ili šamaš	de Šamas,
25	u-a an innanna	zanin ili innanna	pourvoyeur d'Innanna,

26	tur tu-da	mâr ilidtu	fils engendré
27	an-nidaba	(ša) ili Nidaba	(par) Nidaba,
28	ga-zi-kù-a	šizbi napišti bari	nourri du lait de la vie
29	an-nin-har-sag	(ša) ili nin-haršag	(par) Nin-huršam,
30	lù-an umu (sid?) sanga unug-ki-ga	nišu (ša) ili um (šid?) sanga uruk-ki	homme du dieu Umu (Šid?), prêtre d'Uruk,
31	sag-e-hi-a	ardu laqṭu	esclave élevé
32	an-nin-a-gid-ha-du	(ša) ili nin...	(par) Nin...
33	nin unug-ki-ga-ka	Nin ša Uruk	par Nin-Uruk,
34	iti mah	ana abarakki rabî	au grand abarakku
35	an-ri-ne-ra	(ša) ilâni	des dieux;
36	ud-an-en-lil	ina umi (ša) ilu En-lil	lorsque En-lil,
37	gal-lù-kur-kur-ra-ge	šar matâti	roi des pays,
38	gal-lù-zag-gi-si	šar-êmùqi-kêni-malû	(à) Šar-êmùqi-kêni-malû
39	nam-gal-lu	šarrût	la royauté du
40	kalam-ma	kalama	monde
41	e-na-sum-ma-a	inadin	a donné,
42	igi kalam-ma-ge	mahar kalama	que devant le monde,
43	si-e-na-di-a	išar	il est devenu prospère,
44	kur-kur-ne-na	matâti ana êmuqišu	et que les pays qui à sa domination
45	e-ni-sig-ga-a	issapalu	ont été soumis,
46	utu ud-du-ta	ištu ṣit šamši	du lever du soleil

COLONNE II.

1	utu-šù-ku	ana êrib šamši	jusqu'au coucher du soleil.
2	gu-e-na-gar-ra-a	ikanišu	il a conquis,
3	ud-ba	(ina) umišu	en ce jour-là,
4	a-ab-ba	ištu tiamtim	depuis la mer,
5	sig-ga-ta	šapliti	inférieure,
6	idigna	(nâr) Diglat	du Tigre,
7	buranunu-bi	ù (nâr) Puratti	et de l'Euphrate,
8	a-ab-ba	ana tiamti	jusqu'à la mer
9	igi-nim-ma-ku	êliti	supérieure,
10	gir-bi	talaktašun	leur marche
11	si-e-na-di	uš išêru	il a rendu prospère,
12	utu-ud-du-ta	ištu ṣit samši	depuis le lever du soleil,

13	utu šù-ku	ana erib šamši	jusqu'au coucher du soleil.
14	an-en-lil-li	ili En-lil	En-lil,
15	[lag?]-gar	qurbanni	des dons,
16	[šu-ni] mu-ni-tug	idišu ušahhiz	à sa main il a accordé,
17	kur-kur u-sal-la	matâti aburriš	les pays en tranquillité
18	mu-da-nà	ušarbiṣ	il a fait rester,
19	ka-lam-e	kalama	le monde,
20	a hŭl-la mu-da-e	me hidûte ušašqî	d'eaux de joie il a abreuvé,
21	bar-bar ki-en-gi	parakki mâti	(dans) les sanctuaires du pays,
22	pa-te-si-kur-kur-ra	iššak matâti	comme gouverneur des pays,
23	ki unug-ki-gi	(u ina) uruk-ki	(et dans) Uruk,
24	išib nam-nun-ku	ana âšipûti rabiti	au grand pontificat
25	mu-na-gar-e-ne	epuššu	il l'a placé,
26	ud-ba	(ina) umišu	ce jour-là,
27	unug-ki-gi	ša uruku	d'Uruk
28	ka-zal-a	tašilta	le plaisir
29	ud-mu-da-zal-zal-li	ùštabri	il a fait briller;
30	uru unu-ki-e	ur-ki	Ur
31	gud-gim sag-an-ku	kim gudi ana rêš samê	comme un taureau au sommet du ciel
32	mu-ru-gur	inašši	il a élevé;
33	ud unug-ki	Larsa,	Larsa,
34	uru-ki-ag	âlu narâm	ville aimée
35	an-utu-ge	ili Šamaš	de Šamaš,
36	a-ni hŭl-la	mêḫhidûti	d'eaux de joie
37	mu-da-e	ušašqî	il a abreuvé;
38	giš-uh-ki	Giš-Uh	Giš-Uh,
39	uru-ki-ag	âlu naram	ville aimée
40	an...ge	ili ...	de ...
41	à-mah	idu mahhu	(à) une puissance très haute,
42	mu-ru-gur	ušêli	il a élevé;
43	ki-innanna-ab-ki-e	ki-Innanna-ab	Ki-Innanna-ab,
44	ganam-sig-gur-a-gim	kima barun gaziz šipâti	comme un agneau tondu,
45	šeg mu-da-gi-gi	(ina) lipitti ulappit	d'une enceinte il a fait entourer;
46	ki-an-ki-ge	ša ki-ili	de Ki-ili

Colonne III.

1	gu-an-ku	riša ana šamê	le sommet jusqu'au ciel,
2	mu-ru-gi	ukin	il a établi,
3	gal-lŭ-zag-[gi-si]	šarru-êmûqi-kêni-malû	Šarru - emuqi kêni - malû,
4	gal-lŭ unug-[ki-ga]	šar uruk-ki	roi d'Uruk,
5	gal-lŭ kalam-ma	šar kalama	roi du monde,
6	qin-qin-ma	mušte'u	recherché
7	an-en-lil	ili En-lil	(par) En-lil,
8	gal-lŭ [kur-kur-ra]	šar matâti	roi des pays,
9	en-lil-[ki-a-ta]	[ina] nippuri	[à] Nippurien
10	šukum an innanna	kurummat ili innanna	l'aliment d'Innanna
11	e-na-gid	ikkiš	il a offert,
12	a dug e-na-de	mê tabê iqqu	de l'eau bonne il a arrosé.
13	šu-tur	šêgu	Prière :
14	an-en-lil	ili en-lil	En-lil,
15	gal-lŭ kur-kur-ra-ge	šar matâti	roi des pays,
16	an a ki-ag-mu	ilu-abu narâmua	dieu, père que j'aime,
17	nam-?-mu	... ya	ma [justification ?]
18	hê-na-bi	liqbišu	qu'il prononce !
19	nam-ti-mu	ana balaṭiya	(à) ma vie
20	nam-ti	vie balata	de la vie,
21	ha-ba-tah-hi	lirtadi	qu'il soit ajouté !
22	kur u-sal-la	mata aburiš	le pays, en paix,
23	ha-mu-da-nà	lušarbiṣ	qu'il fasse rester ;
24	nam-lŭ-qal	ummana	des guerriers,
25	u-rig-gim	kima urqi	comme la verdure,
26	šu dagal ha-mu-ru-dug	rapâša liqbi	la multiplication qu'il ordonne ;
27	zag-an-na-ge	eṣrêti	les sanctuaires
28	si-ha-mu-ru-di	lušišir	qu'il rende prospères ;
29	kalam-e	(ana) kalama	(sur) le monde,
30	ki-šag-ga	itti dunqi	avec faveur,
31	igi-ha-mu-da-gab	ini liššì	qu'il lève les yeux ;
32	nam-šag-ga	dumqa	la bienveillance,
33	mu-tar-ri-ku-a	sullutu (?)	fixée par lui (aux habitants,
34	šu-na mu-da-ni-ti-e-ne	idâsu lušalqi	par leurs mains ; (qu')il le fasse prendre
35	sib sag-gud-gàl	rê'u gurušu (?)	pasteur, vaillant

36 da-er he-me	dâris lû anaku	pour toujours, que (je sois), moi.
37 nam-ti-la-ni-ku	ana balatišu	Pour sa vie,
38 an-en-lil	ana ilu en-lil	(à) En-lil,
39 gal-lû ki-ag-ni	šarru naramišu	(à) son roi aimé,
40 a mu-na-šub	šuata iddin	ceci il a donné.

REMARQUES

Noms propres : « an-en-lil» (I, 16, 36; II, 14; III, 7, 38); — « an-el-lil-li » (II, 14); — «an-lil-ki-a» (III, 9); — «an-na » (I, 6); — « an-en-ki » (I, 18); — « an-nidaba » (I, 8, 12, 27); — « an-en-zu (I, 22); — « an-utu » (I, 20, 24; II, 35); — «an-nin-har-sag» (I, 29); — «an-innanna» (I, 25; III, 10); — «an-nin-a-gid-ha-du» (I, 32); — «an-umu (šid ?)»; — « unug-ki » (I, 4, 30, 33; II, 23, 27; III, 4); — « giš-uh (I, 10; III, 38); — « ud-unug-ki » (II, 33); — « uru-unu-ki » (II, 30); — « ki-innanna-ab-ki » (I, 43); — « gal-lû-zag-gi-si » (I, 3, 38; III, 3); — « u-kuš » (I, 9), — « idigna » (II, 6); — « bura-nunu » (II, 7).

Noms communs : « išib », «giš-pi-tug» « ne (kiš ?)-nitah » (= « šakkanaku »), « u-a », « tu-da », «sag» (= « ardu »), « utu-ud-du », « utu-šù », « a-ab-ba », «igi-nim-ma», «sig-ga », « u-sal-la », «ka-zal-a», «ganam» (= «barun»), «sig» (= «šipatu»), «gu» (= «rišu»), «šukum», «u-rig», «zag-an » (= «ešrêti»), « sib », « sag-gud-gàl ».

Formes verbales : « mu-ni-tug » (II, 16); — « mu-da-nà » (II, 18); — « mu-da-e » (II, 20); — « mu-na-gar-e-ne » (II, 25); — « ud mu-da-zal-zal-li » (II, 29); — « mu-ru-gur »; — (II, 32, 42); — « šag-mu-da-gi-gi » (II, 45); — « mu-ru-gi » (III, 2); — « e-na-gid-da » (III, 11); — « e-na-de » (III, 12); — « hê-na-bi » (III, 18); — « ha-ba-tah-hi » (III, 21); — « ha-mu-da-nà » (III, 23); — « ha-mu-ru-dug » (III, 26); — « si-ha-mu-ru-di » (III, 28); — « igi-ha-mu-da gab » (III, 31); — « mu-da-ni-e-ne » (III, 34); — « hê-mê » (III, 36); — « a-mu-na-šub » (III, 47); — « igi-zi-bar-ra » (I, 13); — « giš-pi-tug-sum-ma » (I, 17); — « mu-pad-da » (I, 19); — « tur-tu-da » (I, 26); — « ga-zi-kù-a » (I, 28); — « e-hi-a » (I, 31).

(*A suivre.*)

J. HALÉVY.

LES DIALECTES ÉTHIOPIENS DU GOURAGHÉ

Notes grammaticales.

(*Suite.*)

V. — Le Verbe.

La conjugaison des dialectes gourâghés ne présente un aspect assez original que dans l'idiome tchahā. Autant qu'il nous a été permis d'en juger, la conjugaison de l'Aymallal a plus de rapports avec celle de l'amharique, tandis que celle de l'Oulbarā, du Selti et de l'Ourib (Gogot et Maskan) ressemble davantage à celle du tigriña. Nous nous occuperons surtout de la conjugaison du tchahā, comparée à celle de l'amharique.

Le tchahā possède un verbe substantif correspondant à l'amh. ነው ፡. Comme toujours, les altérations sont assez nombreuses, selon les sous-dialectes. Voici la forme la plus commune.

Sing. 1re neχu, *je suis*
2e neχa, fém. neχ, *tu es.*
3e neru, nu, *il est* ; f. nya, *elle est.*
Plur. 1re neda, *nous sommes.*
2e neχu, *vous êtes.*
3e neru, *ils sont.*

Cette forme subit souvent les altérations euphoniques suivantes après un autre mot :

waχē nχu, *je suis bon.*
waχē nχa, *tu es bon*, etc.

Parfois les deux mots subissent des altérations euphoniques :

S. 1re waχēm enχu, 2e waχēm enχa, waχem enχ,
3e waχem enta, waχem nya.
Pl. 1re waχem endam, 2e waχem enχu, 3e waχem nu.

Il existe une autre forme tout aussi usitée :

S. 1re waχēm en, 2e waχēm χa, f. waχē ni, 3e waχē yu, f. waχē nya.

Pl. 1re waχē nana, 2e waχē nχu, 3e waχēm anχu.

La forme « waχē yu » rappelle le tigreña እዩ ፡. On dit quelquefois simplement « u ».

Le verbe auxiliaire amharique አለ ፡ a pour correspondant tchahā « nārā » (cf. ኖረ ፡), tandis que le passé ነበረ ፡ a pour correspondant « bānā », *il fut*.

Soit :

Présent futur.

Sing. 1re nārχu, nārē, *je suis*.
2e nāreχa, nārānāχ, f. nārach, naranach, *tu es*.
3e nārā, *il est* ; fém. nārātch, *elle est*.
Pl. 1re narenda, *nous sommes*.
2e narnaχu, *vous êtes*.
3e narano, *ils sont*.

Parfait.

Sing. 1re bānāχu, *je fus*.
2e bānāχā, fém. bānech, *tu fus*.
3e bāna, fém. bānatch, *il*, *elle fut*,
Pl. 1re bānānā, *nous fûmes*.
2e bānāχu, *vous fûtes*.
3e bānu, *ils furent*.

Le verbe « χāra », qui correspond à l'amh. ሆነ ፡, sert d'auxiliaire comme ce dernier et dans les mêmes cas.

Comme le አለ ፡ amh. « nāra » traduit *il y a*. Du reste l'esprit qui domine l'amharique se retrouve dans ces dialectes.

Conjugaison.

Les désinences du parfait ressemblent beaucoup à celles de l'amharique. Soit le verbe « säbbärā » (amh. ሰበረ). Nous trouvons en tchahâ :

Sing.	3e	pers.	sabbara, fém. sabbaratch, *il, elle brisa.*
	2e		sabbarχa, f. sabbarχiē, *tu brisas.*
	1re		sabbarhu, *je brisai.*
Pl.	3e		sabbaru, *ils brisèrent.*
	2e		sabbarχu, *vous brisâtes.*
	1re		sabbarana, *nous brisâmes.*

Le contingent se distingue du contingent amharique par le préfixe pron. 1re pers. « i » pour እ—፡, mais aussi, ce qui est plus caractéristique, par la désinence « na » à la 1re pers. du pl., ce qui n'existe, je crois, dans aucun autre idiome éthiopien sémite. On dira donc « nassaberna », au lieu de ንሰብር፡

La même différence existe au jussif : isbar, tesbar, yesbar, nesbarna (nesbanna), tasbaro, yesbaro, *que je brise*, *que tu brises*, etc.

L'impératif nous donne : sebar, sebay (pour ስበሪ፡), sebaro.

L'infinitif est caractérisé par wa— et aussi par le ma— amharique, dont il n'est qu'une corruption (cf. መንበር፡ et ወምበር፡). On dira : wasbar (መስበር፡) et wassabara, quelquefois même « masbar ».

Le relatif participe passé se forme comme en amharique, « yăssăbbără », *celui qui brisa*. Pour le présent, un « y » suffit à remplacer l'amh. ይም—. On dira « yssaber », *celui qui brise.*

Jusqu'ici la ressemblance est très grande ; c'est au présent-futur que, tout en obéissant au même esprit, le tchahā se montre le plus original. Il y a deux formes pour traduire le présent-futur correspondant à l'amh. ይሰብራል፡, *il brise, brisera*. Peut-être ces formes correspondent-elles au *shall* et au *will* des Anglais.

La première consiste à ajouter « chā » au contingent. Cette désinence est probablement le ሻ፡ amh., *il désira, il voulut*. Le contingent se trouve ainsi altéré :

Sing.	1re asberchā (?)
	2e tesberchā, fém. tesbichā
	3e ysberchā, fém. tesberchā

Pl. 1re nesbennachā
2e tesberochā
3e ysberochā.

La deuxième forme consiste à ajouter « té » au contingent. Ce « té », bien que rendu par un ቴ par les Abyssins, se prononce bien « té » aigu. On a donc .

Sing. 1re issaberté
2e tessaberté, f. tessabité
3e yssabarté, f. tessaberté
Pl. 1re nessabernaté
2e tossaberoté
3e yssaberoté.

Il est à remarquer que le tigré, qui est l'idiome éthiopien sémite ayant gardé le plus de rapports avec le gheez, emploie à peu près de la même façon un « tu » qui ne varie qu'aux deux dernières pers. du pl. Il y a aussi un « té » dans la conjugaison du Kaffetcho (Kaffa), mais je crois cette dernière ressemblance fortuite.

Le constructif amharique ou gérondif semble ne pas avoir de correspondant en tchahā. Le tchahā traduit l'aoriste et notre plus-que-parfait en ajoutant « bāna » au parfait simple, ainsi :

Sing. 1re not'χum bāna
2e notχam bāna, f. not'χiē bāna
3e not'am bāna, f, not'atchem bāna, etc.
j'ai couru, *j'avais couru*, etc. (not'a = ሮጠ ፡).

Au lieu de « bānā », on dit aussi simplement « ban ». Quant au « m » euphonique, je l'ai toujours entendu devant « bāna ».

Chiarini donne un exemple de gérondif uni à un autre verbe qui s'éloigne peu des notions que nous avons recueillies nous-même. Il faut tenir compte de la transcription un peu bizarre nécessitée par l'impuissance de la langue italienne à rendre des sons étrangers :

seciaeutan	sekerhu,	*moi, ayant bu,*		*je suis ivre.*
secieutan	sekerhé,	*toi*	—	*tu es ivre.*
secié	sekeré,	*il*	—	*il est ivre.*
secieuré	sekernéré,	*nous*	—	*nous sommes ivres.*
seciahum	sekerhum,	*vous*	—	*vous êtes ivres.*
seciamu	sekerum,	*eux*	—	*ils sont ivres.*

Le verbe sat'a (ሰጣ ፡), *il but*, devient ሰጫ ፡ dans les dérivés. Chiarini transcrit « e » et « é » le son « ă » de notre transcription (1er ordre), par « h » notre χ guttural, et ጨ par « cié ». Il faut aussi tenir compte de la phonétique des Gouraghês, sujette à tant d'altérations.

Géminés.

On suit les mêmes règles qu'en amharique. Ainsi « säddädä » (ሰደደ ፡) donnera au contingent : 1re issaded, 2e tessadded, 3e yssadded, tessadded. Pl. 1re nessadedna, 2e tessado, 3e yssaddo.

Et au jussif : 1re issedad, 2e tesdad, 3e yssedad. Pl. 1re nessedad, 2e tessedadu, 3e yssaddo.

On voit que, au fond, les formes sont les mêmes qu'en amharique, avec plus d'arbitraire, comme il arrive toujours avec des patois sans culture littéraire.

Bissyllabiques (Bilittères).

On suit également les mêmes règles qu'en amharique. Sans les altérations perpétuelles de consonnes dont nous avons parlé en tête de cette étude, les ressemblances seraient encore plus grandes. Il est à noter cependant que le constructif n'ayant pas, ou ne m'ayant pas paru avoir une forme propre, le ት intercalé de l'amh. lorsqu'il s'agit de bilittères à première syllabe brève se retrouve à l'infinitif tchahā : « wat'rāt », *appeler*, « mabrāt », *manger*.

Quelques exemples mettront en relief ces ressemblances.

1° Bissyllabiques à première syllabe longue :

= χārä : (amh. ሆነ ፡), *il fut, devint.*

Parfait : 1re χārē ou χārχu ; 2e χarχä, f. χārχiē ; 3e χārä, f. χārätch ; 1re pl. χārana ; 2e χārχu, 3e χāru.

Contingent : 1re eχăr : 2e teχăr, etc.
présent-futur : 1re iχăroté ; 2e teχăroté, etc.
2e forme : 1re eχărchā ; 2e teχarchā, etc.
aoriste : 1re χărχum bănă, etc.
impératif : 2e χăr, f. χi, pl. χeru
opt.-juss. : 3e yχăr.
inf. wāχăr.

= ʿAba, (G. ወሀበ ፡ = tigr. ሀበ ፡), *il donna*.

Parfait : 3e ʿăba ; cont. 3e yeb, yb ; opt.-juss. yāb ;
rel. part. yāba ; prés. yb ;
Infin. wāb.

= Odă, *il parla*.

Cont et opt.-juss. 3e yod ; prés.-fut. yodté, yodchā
imp. od, f. odji
inf. wod, od, *parler, la parole*.

= Epă, *il fit*.

Cont. yep ; fut.-prés. yebté, yehchā
imp. abē, abchi
relat.-part. yēpa ; prés. yeb.
inf. wābē.

2° Bissyllabiques à première syllabe brève :

= Bănā, ou bărā (amh. በላ ፡), *il mangea*.

Cont. ybăr ; prés.-fut. ybaroté, ybarchā
opt.-juss. yberā
inf. măbrāt, *manger, le manger*.

Le verbe chā (amh. ሻ ፡), *il désira*. se conjugue régulièrement.

La conjugaison négative ressemble à la conjugaison amharique ; አል—, devient « an ».

eya anbarāχu bānam, *je n'ai pas mangé*.
atberu, *ne mangez pas*.

Le እይደለም ፡ amh. devient : « anχăra ».
የለም ፡ se rend par : « ēna ».

On emploie aussi un « ē » négatif (« ēchā », *il ne faut pas*), que l'on m'a dit être emprunté à la langue aᶜdyā.

Quant aux voix, elle semblent avoir plus de rapports avec les formes du tegreñā qu'avec celles de l'amharique.

Comme dans les autres idiomes éthiopiens, il y a des verbes composés. Le verbe amh. ዝም ፡ አለ ።, *il se tut*, c'est-à-dire il dit « zem », devient en tchahā : « enkus bānā » (ou mānā) c'est-à-dire « il dit enkus ».

Pour compléter la ressemblance, signalons « neχ », *viens* (amh. ና ።) ; on dit aussi : « yaχ », pl. « yaχu », *viens, venez*.

Notes sur les autres dialectes.

Si les ressemblances sont telles avec l'amharique, on suppose bien qu'elles sont encore plus grandes avec les autres dialectes gourâghês.

Les désinences du parfait sont, selon les dialectes :

	Oulbarā et Selti	Aymallal	Ourib (Gogot et Maskan)	Olanē
S. 1ʳᵉ pers.	—ku, hu	—ku	—kam	—ku
2ᵉ	—ka, k	—ka	—aχ	—ka
f.	—chich, chi, ech	—ch	—ach	—chi
3ᵉ	—a	—a	—a	—a
f.	— ta, t, at	— atch	—atch	—t, at
P. 1ʳᵉ pers.	—na, nan	—na	—na, ena	—na
2ᵉ	—kumo, kumu	—kamen	—ku	—ku, χu
3ᵉ	—o, on	—u, um	—u	—u

Le contingent et l'optatif-jussif procèdent comme dans le tchahā, sauf que la désinence plurielle « o » du tegreña y devient « u », comme en amharique.

L'oulbarā et quelques sous-dialectes ont gardé l'infinitif gheez ; ils disent :

belot, *manger*. sekot, *boire*.
yudot, *parler*. anot, *faire*.

L'ourib a un infinitif en « o » qui n'est probablement qu'une corruption du précédent ; ex : « endo », *parler*.

Le verbe substantif offre quelques particularités selon les tribus :

L'oulbarā emploie « ta » à toutes les personnes, sauf à la 2e personne du pluriel, où il dit « toy ».

Les Ourib ont une forme rapprochée du ነው፡ amharique : « nanχu », *je suis*; « nana », *il est*; « nano, 'no », *ils sont*.

Les Olané offrent cette particularité d'un paradigme complet de la forme « tan » (ta), ainsi : tanku; tanka, f. tanchi; tan, f. tant ; tanna; tanku, tamku; tanu, *je suis, tu es*, etc. Ils ont, pour le passé, le ነበረ፡ amharique.

Chez les Ourib et dans plusieurs sous-dialectes, on dit « χānā » pour « χārā » (ሆነ፡).

Telles sont les observations qui nous ont paru les plus intéressantes sur les verbes gourâghês.

MONDON-VIDAILHET.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

Mélanges d'Assyriologie.

[cuneiform sign].

§ 1. Ce signe possède, outre les valeurs déjà connues de *kush*, *shur* et *sur*, celles de *dun* et *ṭun*, *dul* et *ṭul*. Ces nouvelles valeurs se laissent aisément démontrer. D'après les syllabaires (voir Brünnow), [cuneiform sign] est le gunû de [cuneiform sign], renseignement très utile, corroboré par l'examen des signes archaïques (voir le recueil de Thureau-Dangin) sans lequel on serait tenté de supposer un composé de [cuneiform sign] et de [cuneiform sign]. Le gunû de SAG, autrement dit le SAGGAGUNÛ, indique quelque chose qui est « sur la tête », « un couvre-tête », voire même un chapeau, si les Assyriens ont jamais su ce qu'était un chapeau à larges bords ou un panama. De là l'idéogramme qui correspond au verbe *ṣalâlu* = couvrir, protéger, faire ombre, abriter. Le voyageur en Orient, se met à l'ombre lorsqu'il veut dormir; donc une

nouvelle signification *nâḫu*, se reposer, se mettre à l'ombre pour dormir. Troisième signification, « être sombre, faire ombre, assombrir », contenue dans *adâru*, et enfin on arrive à *ezezu* qui signifie « se mettre en colère, être tout à fait sombre ». L'on voit que tout s'enchaîne parfaitement. Quant à la valeur (*dun*) *ṭun* ou (*dul*) *ṭul*, elle ressort nécessairement de deux passages, qui viennent s'ajouter à celui noté par Meissner, Supplem., s. v. andullu. Il faut lire V, R., 10, *l.* 64, *andullashunu sha shalami*, et Z. A., vol. 4, p. 26, l. 2, *andullaka*. Un passage de Reisner, S. B. Hymnen, p. 131, l. 50, mentionne l'expression *ṭulla* qui correspond à *katâmu* = couvrir. Outre le signe , l'assyrien en possède un autre, , qui recèle les mêmes significations avec de légères nuances[1]. Grâce aux syllabaires nous savons qu'il se compose de et de , c'est-à-dire *geshpu* + *tukullu*. On peut proposer plusieurs explications. Ex. :

A) et signifiant l'un et l'autre katâmu, couvrir, katâmu + katâmu indique par conséquent « couvrir d'une manière exagérée », « recouvrir ».

B) = trou + = fermer un trou, boucher un trou.

C) = anneau, cercle, circonférence + = envelopper entièrement, et ainsi de suite. La signification fondamentale reste la même. J'ai rappelé dans un des derniers numéros de cette revue (1900), p. 151, que l'assyrien possédait un verbe *kamâru* = couvrir, abriter ; j'ai omis de dire à cette occasion qu'il faut probablement lire Brünnow, n° 10543, : kamârum et non namârum ; kamâru = ṣalâlu. Dans les cylindres de Goudéa, le signe a les deux valeurs šur (sur) et ṭun (dun). La dernière se rencontre (Cyl. B, col. VII, l. 21) dans le terme ḫu-ṭun-ni, où l'on reconnaît sans peine la racine חטן ; voir Del., H. W., p. 296, où ḫutnû, p. ex., doit être écrit avec un ṭ ; ḫaṭânu = dompter, blesser, etc.

ALFRED BOISSIER.

1. Il en est de même de (Brünnow). K 2164 nous donne pour ce signe les significations suivantes : 1) ṣalâlu, 2) utûlum, 3) rabâṣu, 4) banû, 5) tedištu. Le § du verso commence : Ana UD.NA.AN [ûm bu]-bu lim NA rabâṣu, etc.

BIBLIOGRAPHIE

François Thureau-Dangin, *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme, supplément à la première partie*. Paris, 1899. — V. Scheil, *Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes* (L-LIV). Extrait du Recueil des Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Vol. XXII.

Les études assyriologiques gagnent considérablement en ampleur dans les publications françaises et c'est la branche paléographique et d'histoire ancienne qui en tire le plus grand profit. Les deux opuscules précédents sont typiques à cet égard.

M. Thureau-Dangin fournit une nouvelle liste de signes archaïques, destinée à compléter celle qu'il a publiée dans le volume I que j'ai annoncé dans cette Revue (1898, p. 380). Elle comprend des formes empruntées à des documents nouveaux de diverses provenances et des notes relatives aux confusions de signes précédemment relevés. Le savant assyriologue s'attache surtout à mettre en lumière les données fournies sur ce point par les syllabaires S^a, S^b et S^c. Les auteurs de ces recueils semblent avoir vécu à une époque où les formes primitives étaient encore assez connues : de là, dans l'énumération des signes, des distinctions qui ne correspondent plus au type d'écriture des copies relativement récentes que nous possédons de ces textes, mais s'expliquent par un type d'écriture plus ancien. M. Peiser avait déjà signalé ce fait à propos de quelques signes; M. Thureau-Dangin donne un nombre considérable d'autres signes dont chacun correspond dans l'écriture archaïque à deux, parfois même à plusieurs formes primitives. Les remarques aux n^{os} 11, 83, 127, 152, 224, 419 et celles relatives aux chiffres sont des plus importantes.

Les notes de M. V. Scheil, toujours si instructives, nous offrent cette fois des nouveautés d'un prix extraordinaire. L'extrait que nous avons sous les yeux va, comme suite, de L à LIV, mais dès le début nous sommes mis en présence d'une tablette hiéroglyphique qui dépasse en antiquité les textes les plus archaïques qui soient parvenus à notre connaissance jusqu'à ce jour, sans excepter le monument Blau qu'on place communément aux environs de 5000 avant notre ère. Bien que les objets matériels représentés par les signes ne soient pas toujours faciles à identifier, le dessin des figures est d'une simplicité telle que le sentiment que nous y avons les formes primitives du syllabaire babylonien s'impose déjà au premier aspect. La première colonne est à droite et les signes se lisent de haut en bas. Quoi de plus symbolique que le signe (mi), qui figure la voûte céleste avec les sept planètes, ou plutôt avec les sept étoiles du groupe des pléiades, d'où ses valeurs *mušu*, « nuit », *ṣalmu* « noir, sombre »; les autres signes sont aussi d'un réalisme tangible: un vase terminé en pointe, à goulot latéral indépendant du col et

couvert de sa corde à suspension = *ul*, « vase (*diqaru*) » et « suspendre, lier, peser (*ullulu eṣelu*, *šaqalu*) », etc.; le pied désigne en même temps l'idée de marcher (*gir*, *gararu*, *allaku*, etc.), et ainsi de suite. Le nom du propriétaire *an-en-nun-tah* signifie *Naṣir iṣṣap*, « Naṣir aide ». Les autres textes offrent des sujets divers : louage d'ouvriers, louage de barques entre Lagaš et Suse, mention d'un patesi de Suse, un texte funéraire formant le premier spécimen de ce genre. Suivent des textes assyriens : inscription de Qalᶜat Šergat avec noms royaux, fragment d'une inscription appartenant à un roi assyrien et mentionnant un roi de Hatti, cylindres divers, enfin une note sur le mot *šurinnu-qutrinnu*, « pot, marmite » (prob. = héb. קדרה). Dans le texte médical cité, *šaḫatu* me parait signifier « aisselle » (aram. שחחה); le mot *hasisu* pour « oreille » est nouveau.

Ed. König, *Die Originalität des neulich entdeckten hebräischen Sirachtextes*, textkritisch, exegetisch und sprachgeschichtlich untersucht. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899. — Morris Jastrow, *The name of Samuel and the stem* שאל (extrait), 1900. — I. J. Peritz, *Woman in the ancient Hebrew Cult* (extrait), 1898. — Franz Praetorius, *Das Targum zum Buch der Richter in jemenischer Ueberlieferung*. Berlin, Verlag von Reuther und Reichard, 1900.

L'étude de M. Ed. König sur l'originalité des fragments hébreux du livre de Ben-Sira ou Ecclésiastique récemment retrouvés est menée avec méthode, science et impartialité. Elle est surtout dirigée contre les théories de MM. Margoliouth et Is. Lévi, qui considèrent ces fragments comme des traductions faites assez tard sur des versions différentes. La dissertation aurait gagné à être moins prolixe et plus décisive. Nous avons dès le début opiné en faveur de l'originalité relative de ces textes.

La publication de travaux de longue haleine n'empêche pas M. Morris Jastrow de tourner son attention sur les petits problèmes que la littérature hébraïque offre en si grande abondance. La présente monographie étudie à fond le nom de שמיאל et le sens du verbe שאל avec lequel le nom précité semble être mis en relation par la mère du prophète Samuel (*Samuel*, I, 20, 26-28). Ne pouvant suivre l'argumentation aussi sagace qu'érudite de l'auteur, je me bornerai à en faire connaître le résultat. Il voit dans le nom propre un composé de שם־אל, « nom d'Êl », mais avec le sens particulier et aussi assyrien de « fils d'Êl » (*šumu* = *māru*, « fils »), et dans les diverses formes de שאל employées dans les passages en question, la nuance particulière de « vouer comme prêtre », assyr. *šâilu* = *šangu*, « prêtre officiant ». C'est extrêmement séduisant; il me paraît cependant que ces passages ne peuvent se passer de quelques corrections. Au lieu de כִי שאלתיו, on doit lire לי השאלתיו, en accord avec les versets 11 et 28, dont le וגם אנכי recouvre toute sa

vigueur et où אשר היה est visiblement une bourde pour אשר יהיה = כל ימי חייו (11), et וישתחו pour וישתחוו, dont les sujets sont Elcana et sa femme (cf. 19).

M. Peritz fait justice de la fable entretenue par certains *Grafiens*, que la femme était inapte aux exercices du culte chez les anciens Hébreux. Les faits abondants qu'il énumère clairement et méthodiquement et qui résultent de la mythologie sémitique en général et des écrits bibliques en particulier, sans épuiser la matière, sont des plus concluants. Le jeune auteur aurait pu ajouter que le rôle excessif des femmes au prélude de l'exil (Ézéchiel, XIII, 17-23) et à la naissance du christianisme prouve surabondamment leur ingérence dans le culte et explique à la fois leur état d'infériorité relative dans la période ultérieure où, ainsi qu'il le dit avec raison, il a été nécessaire de mettre un terme à leur prédominance. Malgré l'abolition des prescriptions relatives aux impuretés légales, la femme chrétienne conserve encore aujourd'hui son incapacité en fait d'offices ecclésiastiques. M. Peritz promet de revenir plus amplement au même sujet; acceptons-en l'augure avec pleine confiance en lui conseillant d'élaguer quelques remarques qui sont peu solides, comme le caractère mixte du panthéon assyro-babylonien (p. 117), l'origine animiste des lois de contamination (p. 133), les prétendus *qedêšîm* et *qedešot* de Yahwé (p. 129), l'idée saugrenue que les sacrifices d'enfants blâmés par les prophètes étaient faits en l'honneur de Yahwé (p. 134) ou que le terme זכר est exclusivement de P.; l'assyrien *zikaru* dément cette affirmation *grafienne* et garantit l'originalité de זכר dans la loi des premiers-nés de l'Exode et du Deutéronome (p. 134-135).

La ponctuation dite à tort babylonienne s'est conservée jusqu'à nos jours chez les juifs du Yémen qui prononcent l'hébreu à la manière du syriaque dans la bouche des Syriens occidentaux. Elle est sans aucun doute d'origine syrienne et postérieure à la ponctuation ordinaire ou de Tibériade. Il ne peut être question d'une « tradition yéménite » (yemenitische Uebelieferung). M. le professeur Fr. Praetorius, avec le soin critique qui le distingue, a déjà publié, d'après les manuscrits de Berlin, le Targum des livres de Josué, Jérémie et Ézéchiel; il ajoute présentement celui du livre des Juges. C'est une contribution utile à la littérature des versions araméennes de la Bible qui mérite notre sincère reconnaissance.

Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung. Ein Wörterbuch der bibelexegetischen Kunstsprache der Tannaiten, von Dr W. Bacher. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899. — *Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule für das Schuljahr* 1899-1900. — Vorangeht ein hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem vierzehnten Jahrhundert, von prof. Dr W. Bacher, Budapest,

1900. — *Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien*, für das Schuljahr 1899-1900. Vorangeht : *Seder Eliahu rabba* und *Seder Eliahu zuta* (Tanna d'be Eliahu) nach einen vaticanischen Manuscripte ediert, critisch bearbeitet und commentiert von Lector M. Friedmann. Wien, Verlag der isr.-theol. Lehranstalt, 1900. — *Die Tobiaden und die Oniaden* im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur. Untersuchungen zur Geschichte der Juden von 220-160 und zur jüdisch-hellenistischen Litteratur von Prof. Dr A. Büchler. Wien, 1899. Alfred Hölder, K. K. Hof- und Universitäts-Buchhändler, Rothenthurmstrasse 15.

Il faudrait écrire tout un volume pour rendre un compte détaillé de cette série d'œuvres vraiment remarquables dues à des professeurs des séminaires rabbiniques de Budapest et de Vienne. Contentons-nous d'en faire connaître le contenu général aux lecteurs de cette *revue*.

La philologie talmudique est une des études que M. le prof. Dr W. Bacher cultive avec une maîtrise incomparable. Les deux ouvrages notés ci-dessus sont de ce genre. Le premier est un répertoire raisonné de tous les termes techniques employés par les plus anciens docteurs talmudiques, dits Tannaim, dans leur explication des passages bibliques qu'ils invoquaient à l'appui de leurs opinions ou de la tradition orale. Sans la connaissance du sens exact de ces termes, la dialectique rabbinique devient incompréhensible. Le second ouvrage est une large étude sur le dictionnaire perso-hébreu encore inédit, composé au XIVe siècle, par Salomon ben Samuel d'Urgendj (khanat de Khiva), et accompagnée de nombreux extraits rangés dans un ordre scientifique.

M. Friedmann réédite, d'après un manuscrit du Vatican, les deux midrašim de la fin du IIIe siècle dénommés *Seder Eliahu rabba* (grand) et *Seder Eliahu zuta* (petit). Ce recueil présente à certains points de vue, dans un hébreu mišnique, aux allures nonchalantes et parsemées de dictons et de paraboles, la méthode de l'enseignement évangélique, mais s'en distingue par un amour des plus exaltés pour Israël et sa loi. La légende populaire l'attribuait aux inspirations du prophète Élie qui faisait de fréquentes visites à l'école de Rab ʿAnan, contemporain du premier amora Rab Arika. Malgré les soins intelligents de M. Friedmann, le *Seder* offre encore de graves lacunes et des fautes de scribe en quantité énorme ; un nettoyage renouvelé se fait grandement sentir.

Ceux qui connaissent le réseau immense des contradictions et des lacunes qui obstruent l'histoire de l'époque pré-macchabéenne admireront avec nous la tentative vigoureuse faite par M. le professeur Büchler pour y projeter quelque lumière. Les 398 pages de son livre intitulé : *Die Tobiaden und die Oniaden*, examinent

avec une érudition aussi profonde qu'impartiale les sources dont les auteurs postérieurs se sont servis, ainsi que les modifications qu'ils ont fait subir dans l'intérêt de leur narration. C'est le sort de ce genre de triages de laisser toujours un certain sentiment de doute et d'hésitation. Quant à nous, faute de développements étendus, nous nous astreignons à en relever trois importantes conclusions. M. Büchler rejette comme apocryphe le sacerdoce d'Éléazar mis en connexion avec la traduction des Septante, rapporte à la ville et au sanctuaire des Samaritains la défense édictée, d'après Josèphe, par Antiochos III, d'introduire à Jérusalem les bêtes impures et les peaux, la graisse de celles-ci (ces derniers objets étaient aussi regardés comme impurs par les Saducéens), et cherche à démontrer que la longue lutte entre les Oniades et les Tobiades, au sujet de leur prédominance politique à Jérusalem, n'est que l'écho de la grosse rivalité des Juifs et des Samaritains en Égypte, pour la reconnaissance légale de leurs temples respectifs en Palestine, reconnaissance dont dépendait le sort du temple d'Héliopolis qui, le cas échéant, aurait pu prendre une nuance samaritaine et antijudéenne.

Nos compliments aux séminaires de Budapest et de Vienne dont le personnel enseignant produit des œuvres d'une pareille importance. En face de cette brillante activité scientifique notre regard tombe tristement sur le séminaire rabbinique de Paris qui s'obstine toujours à ne donner aucun signe de vie !

Th. Nöldeke : *Fünf Mo'allaqât*, übersetzt und erklärt II (Antara et Labid). Vienne, 1900. — Le baron Carra de Vaux, *Avicenne*. Paris, Félix Alcan, éditeur, 108, boulevard Saint-Germain, 108, 1900. — Dr Max Freih. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*, etc. II. Berlin, 1900.

M. Th. Nöldeke continue sa traduction des Mo'allaqât. Comme on pouvait s'y attendre, son commentaire enrichit le lexique arabe d'une foule de nouvelles explications dans lesquelles il fait sans cesse preuve de sa solide érudition et de son tact critique. Voici une remarque : le sens de « perle », attribué à جُمانة, me semble être une spécialisation de l'idée générale de « collier » (Sam. גימון = רביד, talm. גימון של זהב), il vient de אַגְמוֹן, « feuille ou tige de roseau ».

M. Carra de Vaux, sous le titre précité, a groupé en un ensemble harmonieux et agréablement écrit le résultat des travaux orientalistes les plus compétents sur les philosophes arabes, de Mahomet à Avicenne, qui marque le point culminant du mouvement philosophique de l'Islamisme pendant les quatre premiers siècles de son existence. Dans ce cadre bien déterminé et mis à la disposition du public lettré, l'auteur a délibérément exclu les écoles politiques

et mystiques. La théologie n'y est représentée que par le Coran comme point de départ et sous forme de métaphysique dans le courant de l'exposition. Son jugement sur la théodicée du Coran est hautement équitable et le prophète arabe est déchargé du dogme de la prédestination qu'on lui attribue de divers côtés. Les idées de Mahomet sur l'origine du mal et le rôle de Satan auraient dû cependant y avoir place. Au chapitre suivant, nous sommes introduits dans le mouvement si remarquable des docteurs motazélites, qui émettent des théories sur les qualités de Dieu, la prédestination et le libre arbitre. Ces théories sont raffinées au contact des littératures étrangères, surtout des versions des philosophes grecs préparées par les chrétiens syriens. Dès lors, grâce aux encyclopédistes, la philosophie grecque représentait une autorité égale à celle du Coran et il ne s'agissait plus que de les mettre d'accord. Avicenne est le plus brillant champion de cette tâche ardue. M. Carra de Vaux s'est appliqué à nous le faire connaître dans toute l'étendue de ses œuvres, qui font époque dans la philosophie arabe. Il a fait plus, il ne s'est pas contenté de faire admirer ces héros exotiques, il les a rendus sympathiques à l'humanité moderne qui est très difficile dans son choix.

Le second volume du voyage de M. le baron d'Oppenheim se place dignement à côté de son devancier. Les descriptions consacrées aux lieux et aux sectes sont les meilleures que nous puissions désirer; les excellentes cartes qui les accompagnent en facilitent l'orientation.

W. Fell, *Südarabische Studien* (extrait de la Z. D. G., Bd. LIV). Leipzig, 1900. — H. Duensing, *Liefert das äthiopische Synaxar Materialien zur Geschichte Abessiniens?* Goettingen, 1900. — H. Hyvernat, *Un fragment inédit de la version sahidique du Nouveau Testament*, Ephes., I, 6-II, 8 *b* (extrait de la *Revue biblique* (avril 1900), Paris.

Les notes de M. Fell sur les noms divins des Sabéens sont à retenir. J'accepte l'équation : מתבנטין = מתב־נטין, mais le sens de « distributeur d'irrigations, de produits », n'est pas suffisamment prouvé; מתבמדגב est dans le même cas malgré l'éthiopien መዝጉብ. שמס comme titre de déesses signifie « dame, épouse divine », non « soleil » ou « déesse ».

Je doutais bien que le Synaxare éthiopien pût fournir quelque matière utile à l'histoire de l'Abyssinie. M. Duensing, qui l'a consciencieusement dépouillé, nous enlève la dernière ombre d'espoir. Cette fouille minutieuse a ceci de curieux que, malgré l'envie des auteurs de multiplier les martyrs indigènes, ceux-ci brillent par leur absence pendant l'époque prétendue judaïque des Zaguê. Cette légende est née évidemment trop tard pour que l'hagiographie éthiopienne en ait pu tirer le moindre parti.

M. H. Hyvernat a publié un nouveau fragment sahidique d'Éphes., I, 6-II, 8 *b*, qui offre quelques variantes notables. J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

8[e] ANNÉE. — OCTOBRE 1900.

SOMMAIRE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.
28, RUE BONAPARTE, 28.

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

Rue Bonaparte, 28.

PUBLICATIONS DE M. J. HALÉVY

Recherches bibliques. Première partie : L'Histoire des origines d'après la Genèse. Texte, traduction et commentaire. Un beau volume in-8°. 20 fr.

Mahberet. Recueil de compositions hébraïques en prose et en vers. In-18. 10 fr.

La prétendue langue d'Accad est-elle touranienne? In-8°. 2 fr.

La Nouvelle Évolution de l'accadisme. Deux parties in-8°. 2 fr. 50

Les Deux Inscriptions hétéennes de Zindjirli. Texte, traduction et commentaire. In-8°. 6 fr.

Nouvelles Observations sur les écritures indiennes. In-8°. 3 fr.

Un Dernier Mot sur l'alphabet kharosthi. In-8°. 1 fr. 50

Opinion de M. Barth sur la question des écritures indiennes. In-8°. 1 fr. 25

L'Origine des écritures cunéiforme et phénicienne. 3 fr.

Étude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découverte. In-8°. 4 fr.

Considérations critiques sur quelques points de l'histoire ancienne de l'Inde. In-8°. 3 fr.

La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, transcrite et traduite. Suivie d'un index des noms propres, des idéogrammes et des mots contenus dans ces lettres, par M. J. Perruchon. Un fort volume in-8°. 25 fr.

Le Nouveau Fragment hébreu de l'Ecclésiastique. In-8°. 1 fr. 25

Nouvel Examen des inscriptions de Zindjirli. In-8°. 2 fr.

Tobie et Akhiakar. In-8°. 3 fr.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03589 8454